PLOTIN

UND DER UNTERGANG DER ANTIKEN WELTANSCHAUUNG

VON ARTHUR DREWS

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA 1907

186.4
P729Y
D776p

DEM ANDENKEN
EDUARD V. HARTMANNS
GEWIDMET

424345

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort . . . . . S. VII—XII
Einleitung
DIE ENTWICKLUNG DER ANTIKEN PHILOSOPHIE VOR PLOTIN 1— 31

Erster Abschnitt

DIE HEIMAT UND DER URSPRUNG DES NEUPLATONISMUS . . . . . 32— 62
I. Das geistige Leben in Alexandria . . . . . 32— 41
II. Das Leben und die Persönlichkeit Plotins 41— 55
III. Plotin als Schriftsteller und Philosoph . . 56— 62

Zweiter Abschnitt

DIE LEHRE PLOTINS . . . . . 63—314
A. Der induktive Aufstieg der Plotinischen Weltanschauung . . . . . 63—115
Einleitung: Das Grundproblem der Plotinischen Philosophie . . . . . 63— 67
I. Die sinnliche Wirklichkeit . . . . . 67— 72
II. Die intelligible Wirklichkeit . . . . . 72—115
1. Die Ideenwelt und der Intellekt . . . . . 72— 80
2. Die intelligible Wirklichkeit als Denken . . . . 80— 86
3. Der Intellekt und das Bewußtsein . . . . . 86— 99
4. Das Eine . . . . . 99—115
a) Die negative Bestimmung des Einen . . . . . 99—105
b) Die positive Bestimmung des Einen . . . . . 105—112
c) Das wahre Verhältnis der «Hypostasen» zueinander 113—115
B. Der deduktive Abstieg der Plotinischen Weltanschauung . . . . . 115—314
1. Die Prinzipienlehre . . . . . 115—158
a) Das Eine und der Intellekt . . . . . 115—126
b) Die Weltseele . . . . . 126—141
α) *Die Weltseele und der Intellekt* . . . . . 126—132
β) *Die Plotinischen «Hypostasen» und die christliche Trinität* . . . . . 132—137
γ) *Das Wesen der Weltseele* . . . . . 137—141

c) Die Natur . . . . . S. 141—143
d) Der Urstoff . . . . . 143—153
e) Die Berichtigung der Plotinischen Prinzipienlehre . 153—158
2. Die Kategorienlehre . . . . . 158—173
a) Die Kategorien des Intelligiblen . . . . . 159—162
b) Die Kategorien des Sinnlichen . . . . . 162—173
3. Die Weltseele und die Erscheinungswelt . . . . 173—197
a) Die Weltseele und die Einzelseelen . . . . . 173—175
b) Die Welt als lebendiger Organismus . . . . . 175—176
c) Die Weltseele als Vorsehung . . . . . 176—178
d) Die Weltseele als Grund der Kausalität . . . . . 179—182
e) Die Weltseele und der Weltwert (Axiologie) . . . 182—197
4. Die himmlische und die irdische Welt (Kosmologie) 198—207
5. Die Anthropologie . . . . . 207—217
6. Die Psychologie . . . . . 217—240
a) Empfindung und Wahrnehmung . . . . . 217—224
b) Einbildungskraft, Gedächtnis und Urteilskraft . . . 224—226
c) Das Denken und Bewußtsein . . . . . 226—234
d) Gefühl und Wille . . . . . 234—240
7. Das Fortleben nach dem Tode . . . . . 240—251
8. Die Ethik . . . . . 251—290
a) Das höchste Gut und das Ideal des Weisen . . . . 251—261
b) Die Mittel zur Erlangung des höchsten Gutes . . . 261—290
α) *Das tugendhafte Handeln* . . . . . 261—263
β) *Das Erkennen* . . . . . 263—264
α') *Das sinnliche Erkennen* . . . . . 264—265
β') *Das begriffliche Erkennen (Die Dialektik)* . . . . . 265—268
γ') *Die intellektuelle Anschauung* . . . . . 269—276
δ') *Die mystische Ekstase* . . . . . 271—290
9. Die Ästhetik . . . . . 290—314
a) Der Eros als Trieb zum Schönen . . . . . 290—292
b) Die sinnliche Schönheit . . . . . 292—296
c) Die seelische Schönheit . . . . . 296—298
d) Die intelligible Schönheit . . . . . 298—303
e) Die Urschönheit . . . . . 303—306
f) Die Wahrheit der Plotinischen Ästhetik . . . . . 306—312
g) Das Wesen und der Wert der Kunst . . . . . 312—314

Dritter Abschnitt

DER UNTERGANG DER ANTIKEN WELTANSCHAUUNG . . . . . S. 315—339
I. Die Schule Plotins . . . . . 315—328
1. Amelius, Porphyrius und Jamblichus . . . . . 315—320
2. Syrianus und Proclus . . . . . 320—328
II. Die beiden Grundprobleme der antiken Philosophie und die Unmöglichkeit ihrer Lösung auf antikem Boden . . . . . 328—334
III. Das Gesamtergebnis der antiken Weltanschauung . . . . . 334—339

VORWORT

Die Philosophie Plotins ist verhältnismäßig selten der Gegenstand monographischer Darstellung gewesen. Während die älteren Geschichtschreiber der Philosophie, ein Brucker, Tennemann, Tiedemann, sich überhaupt außerstande zeigten, den Geist jenes Denkers auch nur zu verstehen, und selbst ein Ritter im wesentlichen die Vorwürfe eines aufklärerischen Rationalismus ihr gegenüber wiederholt, hat Hegel das Verdienst, das rationalistische Vorurteil gegen den Plotin bekämpft und auf die Bedeutung seiner Philosophie zum ersten Male mit Nachdruck hingewiesen zu haben. Indessen ist auch er der wahren Größe Plotins noch nicht gerecht geworden, und seine Vorliebe für den Neuplatoniker Proclus wegen gewisser formaler Übereinstimmungen dieses Denkers mit seiner eigenen Philosophie hat die Aufmerksamkeit der nächsten Zeit auf Proclus abgelenkt und dem Plotin eine durch nichts gerechtfertigte Zurücksetzung eingetragen. So hat erst Zeller im dritten Bande seiner «Philosophie der Griechen» vom Jahre 1852 die erste wirklich vollständige und abgerundete Darstellung der Grundgedanken Plotins geliefert und mit der ihm eigenen Objektivität und historischen Gerechtigkeit ihm seine Stellung in der Entwicklung der antiken Weltanschauung anzuweisen unternommen. Von der alten humanistischen Auffassung, wonach diese Entwicklung in Plato und Aristoteles ihren Höhepunkt erreicht haben und alles Nachfolgende nur mehr oder weniger Verfall und Auflösung gewesen sein soll, hat freilich auch er sich nicht frei gemacht und in diesem Sinne auch den Plotin beurteilt. Auch hat er den prinzipiellen Gegensatz Plotins zur nacharistotelischen Philosophie doch im Ganzen zu gering eingeschätzt und die Originalität der Leistung dieses Philosophen, zumal auch Plato gegenüber, nicht bestimmt genug hervorgehoben. Er hat jedoch bei der Abhängigkeit aller späteren Geschichtsschreiber der antiken Philosophie von seinem Werke durch seine Darstellung die Auffassung der ganzen Folgezeit festgelegt und damit auch die Unterschätzung Plotins gegenüber dessen Vorgängern neu begrün-

det. Und hieran hat auch das Interesse nichts zu ändern vermocht, das in den fünfziger und sechziger Jahren für Plotin erwachte und eine Anzahl hervorragender Veröffentlichungen über dessen Philosophie hervorrief.

Von kleinen Abhandlungen abgesehen, verdient in dieser Beziehung vor allem die Schrift von Carl Hermann Kirchner über «Die Philosophie Plotins» erwähnt zu werden. Sie erschien im Jahre 1854 auf Veranlassung einer Preisaufgabe, zu welcher die Berliner Akademie im Jahre 1847 die Veranlassung gegeben hatte, und enthält eine treffliche Darstellung ihres Gegenstandes nebst geistvollen Ausführungen über einzelne auf die Plotinische Philosophie bezügliche Sonderfragen. Trotz ersichtlichen Bemühens, dem Philosophen gerecht zu werden, bleibt jedoch auch Kirchner in dieser Beziehung entschieden hinter derWahrheit zurück, und auch im Einzelnen wird man manches gegen seine Auffassung einwenden müssen. Diese Mängel der Vorgänger zu beseitigen und Plotin in seiner wahren Größe und zugleich in seiner aktuellen Bedeutung für die zeitgenössische Spekulation zu zeigen, war die Aufgabe, die Arthur Richter sich in seinen «Neuplatonischen Studien» vorsetzte. Diese erschienen in fünf einzelnen Heften in den Jahren 1864—67, von denen das erste das Leben und die Geistesentwicklung des Plotin, das zweite Plotins Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie, das dritte die Theologie und Physik, das vierte die Psychologie und das fünfte Heft die Ethik des Plotin behandelt. Man wird dem Verfasser die Anerkennung für seinen Fleiß, die Gründlichkeit seiner Untersuchungen und die Begeisterung für seinen Gegenstand nicht versagen können. Allein ein einheitliches Bild der Plotinischen Philosophie war bei der Anlage seiner Studien von vorneherein ausgeschlossen, und die Befangenheit des Verfassers in der christlich-dogmatischen Weltanschauung verhinderte ihn vielfach, die richtige Stellung zum Plotin zu finden. Richter hat das Motiv enthüllt, das während des erwähnten Zeitraums die Geister auf Plotin hinlenkte und eine lebhaftere Beschäftigung mit dessen Philosophie hervorrief, nämlich die «Begründung und Entwicklung einer idealistischen Weltanschauung, die mit den Grundwahrheiten des Evangeliums Hand in Hand geht», wie sie

in jener Blütezeit des Materialismus in Deutschland von den Vertretern der Spekulation allgemein ersehnt wurde. Daß auch diese Tendenz, für welche man den antiken Denker dienstbar zu machen suchte, nicht dazu beitrug, dessen Ansehen bei vorurteilsfreien Geistern zu erhöhen, das bedarf wohl keiner weiteren Auseinandersetzung. Das Emporkommen des Neukantianismus gegen Ende der sechziger Jahre, die allgemeine Verachtung, welcher die gesamte Spekulation infolge der Herrschaft der skeptischen, agnostischen und positivistischen Richtungen in der Philosophie des letzten Menschenalters verfiel, hat auch das Interesse für Plotin wieder ausgelöscht. Und so ist auch in den Darstellungen während jenes Zeitraums eine wesentliche Änderung, geschweige denn ein Fortschritt der Auffassung seiner Philosophie nicht zu verzeichnen. Im Gegenteil hat der metaphysik-feindliche, skeptische und agnostische Grundzug des letzten Menschenalters die Beurteilung Plotins zum Teil wieder auf den Standpunkt der rationalistischen Aufklärung vor Hegel zurückgeworfen, sodaß die Darstellung seiner Philosophie, wie überhaupt des Neuplatonismus, in den meisten neueren Werken über «Geschichte der Philosophie» zu den ärgerlichsten Kapiteln gehört.

Inzwischen hatte der Geist der Plotinischen Weltanschauung in Hartmanns Philosophie eine Auferstehung erlebt, von welcher deren Verfasser selbst ursprünglich keine Ahnung hatte. Erst als er zu Beginn der neunziger Jahre sich zum Zwecke seiner «Geschichte der Metaphysik» dem genaueren Studium des Plotin zuwandte und seinen Aufsatz über «Plotins Axiologie» in Angriff nahm, bemerkte Hartmann zu seinem eigenen größten Erstaunen die tiefe innere Verwandtschaft zwischen ihm und dem antiken Denker, die sich nicht so wohl auf einzelne besondere Punkte, als vielmehr auf gewisse allgemeine Grundzüge, Übereinstimmungen im Charakter ihrer Philosophie und die Stellung ihrer beiderseitigen Weltanschauungen zur vorangegangenen Spekulation erstreckte. Die Folge hiervon war, daß der Abschnitt über Plotin in seiner «Geschichte der Metaphysik» der ausführlichste und glänzendste geworden und daß in ihm zum ersten Mal in Deutschland die wahre Bedeutung Plotins für die Spekulation zu einem entsprechenden Ausdruck gelangt ist.

Hartmann hat die Philosophie Plotins ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der Kategorienlehre behandelt. Das vorliegende Werk unternimmt es, in einer Darstellung seiner gesamten Weltanschauung Plotins Bedeutung nach rückwärts wie nach vorwärts zu begründen. Es sucht zu zeigen, wie in seiner Philosophie die Fäden des vorangegangenen philosophischen Denkens einheitlich zusammenlaufen und die Wahrheit seiner Vorgänger als bleibendes Moment aufgehoben erscheint. Es räumt hierdurch gründlich mit der bisherigen Auffassung auf, als ob der Höhepunkt der antiken Spekulation in Plato und Aristoteles erreicht und die Weltanschauung des Plotin nur eine Philosophie des Niederganges sei, und weist ihr vielmehr die höchste Stelle in der gesamten Entwicklung des antiken Denkens zu. Es bemüht sich aber auch zugleich, die Beziehungen aufzudecken, die von ihr zur Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart hinüberführen, und bahnt hiermit eine neue Auffassung des geschichtlichen Verlaufes des philosophischen Denkens an, die geeignet scheint, mit einer Menge bisherigerVorurteile aufzuräumen. DieBehauptungRichters von der aktuellen Bedeutung Plotins für die Gegenwart findet hierdurch ihre Bestätigung, aber freilich nicht im Sinne einer «Neubelebung der christlichen Weltanschauung in unserem materialistischen Zeitalter», sondern vielmehr gerade umgekehrt im Sinne eines energischen Hinausschreitens über diese, wobei auch der moderne Materialismus und Skeptizismus zu aufgehobenen Momenten herabsinken. Der Verfasser legt ein besonderes Gewicht auf seinen Nachweis, daß die bisherige Auffassung des Plotin, wonach er sich als der Begründer der Philosophie des Bewußten darstellt und hiermit dem Theismus zur Stütze scheint dienen zu können, mit dem wahren Sinn und Geiste seiner Weltanschauung in keiner Weise zusammenstimmt. Zugleich glaubt er in seinem Hinweis auf die Vertauschung zweier verschiedenen Genitive, die in der Prinzipienlehre Plotins eine so große Rolle spielt, den Schlüssel aufgezeigt zu haben, der das Verständnis der gesamten Philosophie seit Plato aufschließt, und worauf sich der Rationalismus nicht bloß, sondern ebenso auch die moderne Bewußtseinsphilosophie in ihrem tiefsten Wesen gründet. Wenn bisher alle noch so dringenden Aufforderungen zu einer Revision des Grundbegriffes des modernen

Denkens ungehört verhallt sind, so dürfte es nunmehr an der Zeit sein, sich nicht länger mehr in Schweigen zu hüllen und energisch zu der Frage Stellung zu nehmen, ob das Bewußtsein wirklich ein Sein im Sinne eines selbständigen, ursprünglichen und substantiellen Wesens sein kann.[1] —

Zum Schlusse noch ein Wort über die vorhandenen Übertragungen des Plotin ins Deutsche! Wir besitzen eine vollständige Übersetzung der Enneaden von Hermann Friedrich Müller, der eine Übersetzung der Lebensbeschreibung des Plotin von Porphyrius vorangeschickt ist. Sie ist in zwei Bänden 1878 und 1880 erschienen, legt weniger Gewicht auf Schönheit, als auf möglichste Treue der Wiedergabe der Plotinischen Gedanken und ist, was man auch immer im Einzelnen gegen sie einzuwenden haben möge, für das genauere Studium des Philosophen unentbehrlich. Einen möglichst auch für weitere Kreise verständlichen Text der nicht gar zu abstrakt geschriebenen Enneaden Plotins unter Zuhilfenahme alles bisher auf dem Gebiete der Übertragung Plotins in deutscher und französischer Sprache Erschienenen hat neuerdings Otto Kiefer bei Eugen Diederichs (1905) herausgegeben. Sie wendet sich naturgemäß weniger an den streng wissenschaftlichen Forscher, der imstande ist, seinen Plotin im Urtext zu studieren, als vielmehr an den großen Teil der Gebildeten unserer Tage, in welchen eine lebhafte Sehnsucht nach Verinnerlichung und Vergeistigung unserer Religion lebt. Mit großer Begeisterung

[1] Es gehört zu den eigentümlichsten Symptomen des gegenwärtigen Betriebes der Philosophie, wie von deren offiziellen Wortführern die Substantialität, Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Bewußtseins nur einfach als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Man überhört geflissentlich jeden Einwurf, der gegen jene Voraussetzung erhoben wird, und scheint geradezu wie auf Verabredung überein gekommen zu sein, sich auf eine Erörterung dieser ersten Grund- und Prinzipienfrage alles Denkens, von deren Beantwortung das Schicksal der gesamten Philosophie abhängt, womöglich überhaupt nicht einzulassen. Eine spätere Zeit wird es einfach nicht verstehen, daß ein Werk über «Systematische Philosophie», wie es jüngst in Hinnebergs «Kultur der Gegenwart» erschienen ist, und an welchem die angesehensten Vertreter der betreffenden Disziplinen mitgearbeitet haben, sich über das Unbewußte — ausschweigt. Und das in unserer Zeit der erkenntnistheoretischen Geschultheit und des «Kritizismus!» Es tut wahrlich not, sich an Plotin klar zu machen, daß hier wirklich ein «Problem» vorliegt und daß die Philosophie des Bewußten nicht das geringste Recht besitzt, das Bewußtsein ohne weiteres zur unbesehenen Voraussetzung ihrer Erörterungen zu erheben.

und weitestgehendem Verständnis für ihren Gegenstand verfaßt, liest sich diese Übersetzung vielfach geradezu wie ein Original. Und so hat denn auch der Verfasser der vorliegenden Arbeit dankbar die Gelegenheit benutzt, die längeren wörtlichen Anführungen aus Plotin nach dem Texte Kiefers zu zitieren.

KARLSRUHE IM JULI 1907
PROF. DR. ARTHUR DREWS

EINLEITUNG

DIE ENTWICKLUNG DER ANTIKEN PHILOSOPHIE VOR PLOTIN

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des Ringens der menschlichen Vernunft nach dem wahren Begriff des Geistes. In diesem großen Entwicklungsprozeß war den Griechen die schwerste Aufgabe zugefallen. Denn sie standen noch am Anfange des Prozesses, sie waren sich noch nicht darüber klar, wohin die Entwicklung ziele, welche Aufgaben die Vernunft zu lösen, welcher Mittel und Wege sie sich hierbei zu bedienen habe, sie mußten sich diese Einsicht selbst erst mühsam im Verlaufe der Entwicklung erringen; und vor allem ihre eigene ganze Naturveranlagung war im Grunde der Erreichung jenes unbewußten Ziels nicht günstig. Denn die Griechen wurzelten selbst mit ihrem ganzen Denken in der Natur. Sie lebten und atmeten unmittelbar in der greifbaren Wirklichkeit der Dinge. Ihr klares nach außen gerichtetes Auge war ganz und gar gefesselt vom Sinnenschein. Ihr Gemüt fühlte sich befriedigt im Objektiven. Ihr plastischer Sinn und künstlerisches Auffassungsvermögen wies sie hin auf das Sein als eine Welt stofflicher äußerlicher Gegenstände. Sie kannten auch die Seele und den Geist nur als gegenständliche natürliche Wirklichkeiten und wußten noch nichts von einem Unterschiede des ideellen und realen Seins, von einem Gegensatze des Bewußtseins und des Daseins.

Die griechische Philosophie ist von dem Streben erfüllt, das Wirkliche oder den wesenhaften Grund der Dinge unmittelbar vom Standpunkte der sinnlichen Anschauung und Wahrnehmung aus zu begreifen. Daß Denken und Sein, und zwar das letztere im Sinne der natürlichen, sinnlich-stofflichen Wirklichkeit genommen, unmittelbar identisch seien, dieser erkenntnistheoretische naive Realismus und metaphysische indifferentistische Monismus bildet die Grundvoraussetzung der gesamten Naturphilosophie von Thales bis auf Anaxagoras. Die verschiedenen Anschauungen der hierher gehörigen Denker sind nur ebenso-

viele verschiedene Versuche, ein Wahrnehmbares und Gegenständliches als das wahrhaft Wirkliche, als den Grund und das Wesen aller Dinge zu begreifen, mag das letztere nun genauer mit Thales in der Gestalt des Wassers, mit Anaximander im unendlich ausgedehnten Weltstoff, mit Anaximenes in der Luft, mit Heraklit im Feuer, mit Empedokles in den vier Elementen oder aber mit den Atomistikern in den kleinsten stofflichen Bestandteilen der Wirklichkeit gefunden werden. Einzig Pythagoras und die Eleaten scheinen sich in ihrer Denkweise dem Begriff des reinen von aller Natürlichkeit freien Geistes zu nähern. Allein wenn jener die Zahl für den Grund der Dinge, für die weltbeherrschende göttliche Macht erklärt, so zeigt sich doch auch hier die Befangenheit in der allgemeinen griechischen Denkweise darin, daß die Zahl ihm unwillkürlich zu einem dinglichen Sein, zum Grunde im substantiellen Sinne, zum «Stoff» der Gegenstände selbst emporwächst; und auch Parmenides kommt nicht darüber hinaus, sein unbestimmtes Eines, das er als das allein wahrhaft Seiende der Vielheit und Bestimmtheit des empirischen Daseins gegenüberstellt, mit der körperlichen Wirklichkeit der Dinge, mit der Stofflichkeit schlechthin in eins zu setzen. Anaxagoras zuerst erklärt den Geist im Sinne des Nus oder der Vernunft für das die Welt ordnende und bestimmende Prinzip, faßt jedoch den Nus auch seinerseits noch ganz naturalistisch als ein stoffliches, luftartiges Wesen auf und überschreitet damit gleichfalls noch nicht den Boden der bisherigen Naturphilosophie.

Es war der Grundwiderspruch dieser ganzen Denkrichtung, daß sie, als Philosophie, genötigt war, das Sein durch Denken, durch begriffliche Bearbeitung des gegebenen Stoffes zu bestimmen, und daß sie durch die Charakterveranlagung des griechischen Volkes doch zugleich verhindert war, dem Sein eine andere als eine sinnliche Bestimmtheit zuzuschreiben. Diese Philosophie war von der Voraussetzung ausgegangen, das Wesen der Dinge, wonach man fragte, müsse sich in der äußeren Welt, im Gebiete des sinnlich Wahrnehmbaren irgendwo entdecken lassen. Sie hatte mithin den Grund der Dinge in der Natur gesucht und den natürlichen Stoff für jenes Wesen angesehen; darin bestand ihr Naturalismus. Nun waren alle Möglichkeiten, von jener Voraus-

setzung aus das Weltproblem zu lösen, durchprobiert, ohne daß die bisherige Naturphilosophie zu einer Einigung in betreff des wahren Seins gelangt war. Ihre naive Annahme, die Sinne seien imstande, uns das Wesen der Dinge aufzuschließen, hatte der Einsicht der Eleaten und des Heraklit weichen müssen, daß die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung uns keine wesenhafte Erkenntnis liefern könne. Die hiermit vollzogene Einsetzung der Vernunft in den Rang des wahren Erkenntnisprinzips aber widersprach sich selbst, solange an der Identität des Seins und Denkens festgehalten und das Sein als sinnliche Wirklichkeit bestimmt wurde. Denn alsdann mußte entweder diese Wirklichkeit wegen ihrer Widersprüche sich gefallen lassen, von der Vernunft verurteilt und zu einem bloßen Schein herabgesetzt zu werden, oder aber die Vernunft mußte ihre Unfähigkeit eingestehen, die widerspruchsvolle unvernünftige Wirklichkeit mit ihren Mitteln zu erkennen. Wenn körperliches Sein und Denken dasselbe sind, so ist es letzten Endes eine bloße Sache des Geschmacks, der persönlichen Willkür oder Charakterveranlagung, ob man aus etwa sich ergebenden Inkongruenzen die Unwirklichkeit des Seins oder die Unfähigkeit des Denkens folgert, dem Sein gerecht zu werden. Das erstere geschah von seiten der Eleaten und fand seinen schärfsten Ausdruck in der Dialektik Zenos. Das letztere taten die Sophisten. In beiden Fällen aber war der Skeptizismus die unausbleibliche Konsequenz des gewählten Ausgangspunktes.

Aus dem Widerspruche zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Vernunft ging diese als Siegerin hervor, aber nicht eine objektive Vernunft, wie der Nus des Anaxagoras, sondern die subjektive Vernunft des Philosophen, der selbst jenen Widerspruch im Anfang begangen hatte. Anaxagoras hatte den Nus für das bestimmende Prinzip der Wirklichkeit erklärt und die weltschöpferische Kraft für den Ausdruck seines Wesens angesehen. Die Sophisten stimmten ihm zu, daß die Wirklichkeit das Werk eines denkenden Wesens sei; aber da sie von einer objektiven Wirklichkeit nichts zu wissen behaupteten, so fiel ihnen der Nus mit dem endlichen Verstand, dem Ich, als Träger und Schöpfer der Welt, zusammen. In den Sophisten kommt es zum Bewußtsein, daß die bisherige Naturphilosophie die Welt gar nicht wirklich

aus der Natur erklärt, sondern ihrer Auffassung der natürlichen Prinzipien die Erfahrung des seelischen Innenlebens stillschweigend zugrunde gelegt hatte, daß die vorausgesetzte Identität des Seins und Denkens in Wahrheit bereits ein Übergewicht des Denkens über das natürliche Sein bedeutete. Es gibt gar keine Erkenntnis des Seins an sich, es gibt nur eine solche aus der subjektiven Beschaffenheit des Denkens. «Der Mensch», lehrt Protagoras, «ist das Maß aller Dinge.»[1] An der Möglichkeit verzweifelnd, zu einer rein objektiven Welterkenntnis zu gelangen, verwarfen die Sophisten alle Spekulation überhaupt und stellten der Welt das Selbst, dem theoretischen Begreifen der äußeren Wirklichkeit die praktische Behauptung des eigenen unmittelbaren Ich entgegen. Damit vollzogen sie den Bruch mit der gesamten Naturphilosophie, damit entdeckten sie den subjektiven Geist in seinem Unterschiede von der Natur und seiner Erhabenheit über die Gegenstände des äußerlichen Daseins. Daß es eben nur der subjektive Geist war, den die Sophisten aus der Fülle der natürlichen Erscheinungen heraushoben und für souverän erklärten, daß hiermit die von ihnen begründete «Geistesfreiheit» nur eine rein formelle war, eins mit der subjektiven Willkür und Laune, und die Autonomie, die sie verkündeten, die Auflösung aller Sittlichkeit mit sich führte, das war der Mangel und das Bedenkliche dieser ganzen Richtung. Aber wie hätten die Sophisten das Selbst in einem Tieferen und Kernhafteren finden sollen, als eben dem eigenen Ich, da der Naturalismus, auf dessen Überwindung ihr ganzes Denken abzielte, ihnen selbst doch noch zu tief im Blute steckte, als daß sie den Grund des Seins wo anders, als in der unmittelbaren erfahrungsmäßigen Wirklichkeit hätten finden können? Die Sophisten zerstörten und untergruben den objektiven Naturalismus der äußeren Natur, um den subjektiven Na-

[1] Auf diesen anthropopathischen Charakter der griechischen Naturphilosophie ist neuerdings sehr entschieden von Karl Joël in seinem schönen Buche «Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik» (Eugen Diederichs Verlag, 1906) hingewiesen worden. «Die Naturphilosophen kommen zur Natur weniger durch direkte Anschauung, sondern mehr oder minder durch Symbolik, durch Verbildlichung, Plastifizierung ihres Lebensgefühls, durch ein Kontaktfinden, Parallelisieren zwischen Seelischem und Physischem.» S. 105, vgl. insbesondere 66—116.

turalismus des eigenen Ich an dessen Stelle einzusetzen. Das war nur die entgegengesetzte Einseitigkeit, aber sie war notwendig, um überhaupt über die Natur, die äußere sowohl wie die innere, hinauszukommen, und sie war doch insofern zugleich ein Schritt von unermeßlicher Tragweite, als das Ich der Sophisten dem wahren Prinzip des Geistes tatsächlich näher lag, als die sinnliche Stofflichkeit und äußerliche Gegenständlichkeit der Naturphilosophen. —

Es war die große Tat des Sokrates, daß er, um die verderblichen Konsequenzen der neuen Entdeckung unschädlich zu machen, sich der Untersuchung des menschlichen Denkens selbst zuwandte. Darin glich Sokrates den Sophisten, daß er in dem offenbar gewordenen Gegensatze zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem Denken die Partei des Denkens nahm und die Subjektivität, wodurch die gegenständliche Welt bestimmt wird, als das Höhere gegenüber der objektiven Natur begriff. Aber er faßte die Subjektivität nicht, wie jene, als souveränes Ich und dieses als den Träger des Denkens auf; er schrieb ihm daher auch nicht die Berechtigung und Fähigkeit zu, nach zufälliger Laune und Belieben mit den Gedanken umzuspringen, sondern er bestimmte vielmehr das Denken selbst als den Inhalt der Subjektivität und den Begriff als das leitende Prinzip der Denktätigkeit. Die Sophisten hatten «die Erkenntnis des Selbst» im Sinne eines *Genitivus subjectivus* verstanden, d. h. sie hatten dem Ich auch in Hinsicht der Erkenntnis die Souveränität seiner Äußerungsweise zugestanden und den Nachdruck auf den Begriff des Selbst oder Ich gelegt. Sokrates hingegen legte umgekehrt den Nachdruck auf den Begriff der Erkenntnis und faßte den Genitivus «des Selbst» als einen *Genitivus objectivus* in dem Sinne auf, daß das Selbst den eigentlichen Gegenstand der menschlichen Erkenntnis bildet. Damit zog er dem verderblichen Subjektivismus und Egoismus der Sophisten den Boden fort. Denn hiernach bestimme nicht mehr Ich, was wahr und falsch ist, sondern nur der richtige Begriff einer Sache entscheidet darüber, ob dem auf sie bezüglichen Wissen Wahrheit zukommt. Nur das Wissen um den Begriff ist ein wahres Wissen, nur die Erkenntnis, die aus richtigen Begriffen gebildet ist, kann mit Recht Erkenntnis heißen. Sokrates zuerst sprach es aus: Nicht die äußere sinnlich bestimmte Objek-

tivität der Natur führt zum Wissen und zur Wahrheit hin, sondern nur die innere Notwendigkeit des Denkens. Wohl liegt — darin haben die Sophisten recht — die letzte Entscheidung über die Natur des Seins im Ich, als dem Träger und Subjekt des Denkens; allein nur dann vermittelt dies Ich ein wahres Wissen, wenn es sich selbstlos dem Wesen des Begriffes unterordnet.

Die Subjektivität, worauf sich die Sophisten der äußeren Natur gegenüber zurückgezogen hatten, vertieft sich mithin bei Sokrates bis zu einem solchen Grade, daß sie selbst wieder als Objektivität erscheint, aber nun nicht mehr als äußere, sinnliche, natürliche Objektivität, sondern als die unsinnliche, innerliche Objektivität des Geistes. Wenn die Sophisten gelehrt hatten, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, so stimmt ihnen Sokrates hierin bei, aber mit dem Hinzufügen, nicht dieser oder jener Mensch in seiner zufälligen Besonderheit, sondern der denkende Mensch, der Mensch, sofern er, als denkendes Subjekt, sich selbst als etwas Objektives und Allgemeines betätigt. Wenn die Sophistik alle objektive Wahrheit in ein bloßes Spiel mit subjektiven Einfällen aufgelöst hatte, so vollzieht sich in Sokrates der Durchbruch zur überindividuellen Objektivität des Begriffs. Sokrates schließt hiermit dem Denken eine Sphäre auf, die ebenso objektiv wie die Natur, ebenso geistig ist wie das Ich, mit einem Wort: das Reich des objektiven Geistes. So ist er in der Tat, wie Nietzsche ihn, freilich in anderer Beziehung, genannt hat, «der Wirbel- und Wendepunkt der Weltgeschichte». Denn daß es ein Reich des objektiven Geistes gibt, ist die größte Entdeckung, die der denkende Mensch bei seiner Durchforschung des Seins überhaupt machen, die größte zum mindesten, wodurch der griechische Geist bei seinem naiven Versenktsein in die Natur sich den Preis unvergänglichen Ruhms erwerben konnte.

Mit der Erkenntnis des Begriffs als eines Objektiven und Allgemeinen, dessen Normen sich auch der extremste Subjektivist zu fügen habe, war die Sophistik überwunden. Mit ihr war der tote Punkt überschritten, bei welchem die Sophisten in konsequenter Verfolgung der Voraussetzung des griechischen Denkens schließlich angelangt waren. Plato schuf dem von Sokrates entdeckten Reich des objektiven Geistes eine feste Grundlage, indem

er dem subjektiven Belieben des Einzelnen und der unlogischen Wirklichkeit der Natur die Welt der ewigen Ideen, d. h. der verselbständigten und metaphysisch verabsolutierten Begriffe des Sokrates, als ein schlechthin Logisches und Normgebendes gegenüberstellte. Damit war zum ersten Male innerhalb der abendländischen Gedankenwelt das Geistige als eine besondere Art des Seins grundsätzlich vom Sein der natürlichen Gegenstände unterschieden und als das Höhere über dieses hinausgerückt. Daß Denken und Sein identisch sind, diese Grundvoraussetzung der ganzen bisherigen Philosophie, wurde auch von Plato anerkannt. Aber wenn sie bisher immer nur in naturalistischem Sinne aufgefaßt war, als ob wir in der sinnlich wahrnehmbaren Welt die Wirklichkeit schlechthin vor uns hätten und im Denken unmittelbar erfaßten, so nahm sie bei Plato die Bedeutung an, daß wir nur im Denken selbst die wahre Wirklichkeit besitzen. Der Begriff ist nicht, wie Sokrates behauptet hatte, ein bloßes subjektives Mittel der Erkenntnis des Seins, sondern er ist das Seiende selbst, er ist zugleich der an sich seiende Gegenstand der Erkenntnis. Sokrates hatte sich damit begnügt, das in der Sophistik zur Willkür und Spielerei entartete Denken zu seinem Wesen zurückzuführen, ihm die verlorene Objektivität wiederzugewinnen, es durch die Kunst der Begriffsbildung von den sinnlichen Beimischungen zu befreien, die jene Entartung verschuldet hatten, und dadurch die wankende Sittlichkeit seines Volkes neu zu stützen. Plato erschien die sittliche Verderbnis bereits so groß, daß es ihm nicht genügte, nur den erkenntnistheoretischen Vorzug des Denkens vor der sinnlichen Wahrnehmung wieder herzustellen, den die Naturphilosophen bereits anerkannt hatten: er griff zu dem Gewaltmittel, den Gegenstand der Wahrnehmung, das sinnlich-natürliche Sein, überhaupt ganz und gar zu leugnen. Die natürliche Wirklichkeit, behauptete er mit den Eleaten, ist nicht bloß eine minderwertige, sondern sie ist überhaupt gar keine wahre Wirklichkeit; die einzige wahre Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Begriffes. Das erst war der vollständige Bruch mit dem Wesen des hellenischen Geistes, die gänzliche Verkehrung aller gewöhnlichen Auffassung der Dinge, die selbst die akosmistische Weltauffassung eines Parmenides hinter sich zurückließ, da

dieser, wie gesagt, an der Realität des Körperlichen als solchen nicht gezweifelt hatte. Was Sokrates zuerst, noch ohne Bewußtsein seiner Tragweite, angebahnt hatte, vollendete Plato: er entband den Geist in seiner Reinheit, er zog dem Denken seines Volkes den bisherigen Boden unteraus, er schlug damit eine ganz neue Seite auf in der Geschichte der griechischen, der abendländischen Geistesentwickelung.

Aus dem Gedanken heraus, daß der wahre Begriff zugleich das wahre Sein ist und die empirische Wirklichkeit bestimmt, ergab sich für Plato die Aufgabe, ihn als das objektive Prius und den vorempirischen Bestimmungsgrund der Erfahrung nachzuweisen. Aus der Ansicht heraus, daß der Begriff zugleich das subjektive Mittel der Erkenntnis des wahren Seins ist, entsprang die andere Aufgabe, den Nachweis der absoluten Wahrheit des Begriffs zu liefern. Jene Aufgabe war eine metaphysische, diese eine erkenntnistheoretische oder methodologische. Dort handelte es sich darum, die metaphysische Vermittlung des Begriffes und der durch ihn bestimmten Erscheinungswelt oder vielmehr Scheinwelt aufzuzeigen, zu zeigen, wie der objektive Begriff, die «Idee», und die Erfahrung, wie Geist und Natur untereinander zusammenhängen und trotz ihrer gegensätzlichen Beschaffenheit eine einheitliche Wirklichkeit bilden können. Hier hingegen handelte es sich umgekehrt darum, den Weg von der Erfahrung zum Begriff zu zeigen, verständlich zu machen, wie der subjektive Begriff zugleich objektiv oder wie der Begriff, den wir vom Wahren haben, als solcher selbst die absolute Wahrheit sein kann. Beide ganz verschiedenen Aufgaben laufen bei Plato noch ungetrennt durcheinander; und diese Ungeschiedenheit bestimmt den Charakter seiner Philosophie. Ihr Zentrum ist «der Begriff des Seins». Aber dieser Genitiv kann sowohl als *Genitivus subjectivus,* wie als *Genitivus objectivus* verstanden werden, sowohl die objektive begriffliche Natur des Seins, wie die subjektive Erkenntnis des letzteren bedeuten. Diesen Unterschied jedoch beachtet Plato nicht. Er verwechselt die metaphysische Bedeutung des Begriffs beständig mit seiner erkenntnistheoretischen, das subjektive Denken des Philosophen über die objektiven Gedanken mit diesen selbst; und dies läßt seine ganze Philosophie als eine Arbeit des Sisyphus er-

scheinen. Der Begriff, den der Philosoph vom Sein hat, ist nach Plato zugleich der Begriff, den das Sein selbst hat oder der es vielmehr ist, das Sein als Begriff, die Identität des Seins und des Begriffs: der Begriff des Seins ist das Sein des Begriffs. Der «Eros», die Begeisterung der philosophischen Erkenntnis, die den Menschen über die Sinnenwelt in die Sphäre der Ideenwelt emporträgt, die ihm eine unmittelbare Anschauung ihres Inhalts vermittelt, die «intellektuelle Anschauung» der Idee ist nichts anderes, als dieser Genitiv in seiner zugleich objektiven wie subjektiven Bedeutung; er ist nur der symbolische Ausdruck für die Tatsache, daß alle vermeintliche Unmittelbarkeit der Erkenntnis des wahrhaft Seienden und ihrer sich hierauf gründenden apodiktischen Gewißheit auf dem Gleichklang und dem Doppelsinne desselben Genitivs beruht. Vorstellung und Gegenstand, Erkennen und Sein kommen sich gleichsam von zwei verschiedenen Seiten her entgegen und fließen in dem nämlichen Begriff zusammen. So aber vermag Plato weder klar zu machen, wie der metaphysische Begriff oder die Idee, als der vorempirische Bestimmungsgrund des natürlichen Daseins, sich auf dieses beziehen, es gestalten und mit ihm zur Einheit zusammengehen kann, noch gelingt es ihm, den erkenntnistheoretischen Begriff, der als solcher doch von der Erfahrung abgezogen und also später als diese ist, als identisch mit dem metaphysischen Begriffe nachzuweisen. An dieser Identität aber hängt das Schicksal der ganzen Platonischen Philosophie, da der Begriff nur alsdann auf absolute Wahrheit Anspruch erheben kann, wenn er, als subjektiver, zugleich objektiv ist, oder wenn Denken und Sein schon innerhalb der menschlichen Erkenntnis unmittelbar in eins zusammenfallen.[1]

In der Behauptung, daß der Begriff das wahre Wesen und zugleich die wahre Wirklichkeit ist, besteht der Idealismus, in der Behauptung, daß der subjektive Begriff in seiner Wahrheit zugleich objektiv ist, besteht der Rationalismus Platos. Beide Behauptungen aber sind doch nur die verschiedenen Spiegelungen seiner Annahme der unmittelbaren Identität des Seins und Denkens

[1] Vergl. hierzu die tiefsinnige, auch formell ausgezeichnete Schrift von Leopold Ziegler: «Der abendländische Rationalismus und der Eros» (Eugen Diederichs, 1905): «Der Rationalismus der Antike und sein Erkenntnisproblem».

und drücken die beiden Aufgaben aus, vor welche sich die menschliche Vernunft mit ihrer Gewinnung des Begriffs des Geistes im Unterschiede von der Natur gestellt sah.

Aristoteles sucht die gekennzeichnete metaphysische Aufgabe in der Weise zu lösen und den von Plato fixierten Gegensatz des Geistes und der Natur zu überwinden, indem er beide wieder für identisch erklärt. Er unterscheidet sie nur als Form und Stoff von einander und faßt den Stoff als das an sich gestaltlose und unbestimmte Substrat oder die Unterlage der Dinge auf, welche durch das Denken von innen heraus bestimmt und zu unterschiedlicher Beschaffenheit geformt wird. Das Denken der Gegenstände von seiten des Philosophen ist ihm als solches selbst ein Denken der Gegenstände im Sinne eines *Genitivus subjectivus*. Das Wesen der Gegenstände besteht für ihn darin, zu denken, so zwar, daß der unbestimmte Stoff ein ihm immanentes objektives Denken in derselben Weise reizt, seine Bestimmungen zu entfalten und ihm dadurch eine bestimmte Form zu geben, wie unser subjektives Denken durch die «Verwunderung» über die Widersprüche oder die nicht gedankliche, d. h. stoffliche, Natur der Wirklichkeit veranlaßt wird, seine Tätigkeit ins Spiel zu setzen. Allein damit fällt er doch, anstatt eine wirkliche Lösung des Problems zu bieten, nur auf den Standpunkt des ursprünglichen Naturalismus vor Plato zurück. Denn die hiermit behauptete Identität des Geistes und der Natur war ja gerade die dogmatische Voraussetzung der früheren Philosophie gewesen, nur daß, was bisher als naive Selbstverständlichkeit gegolten hatte, von Aristoteles bewußtermaßen für das Wesen der Sache selbst erklärt wird.

Die Einsicht in die Natur des Geistes hat daher auch durch Aristoteles keine wesentliche Förderung erfahren, ja, die Autorität dieses Philosophen hat vielmehr in der Folgezeit sich geradezu als Hemmschuh erwiesen und ist letzten Endes Schuld daran, wenn auch heute über den Begriff des Geistes noch keine volle Einstimmigkeit erzielt ist und die naturalistische Vereinerleiung von Natur und Geist sich noch immer wieder eine philosophische Bedeutung anmaßt. Denn die Frage ist eben, wie Denken und Stoff eine unmittelbare Einheit bilden können. Zur Lösung dieser Frage aber trägt es nichts bei, wenn Aristoteles außer dem ob-

jektiven Denken der Gegenstände, einem Denken, das durch den Stoff getrübt ist, auch noch ein sogenanntes reines Denken, ein Denken des Denkens als Urquell und Zielpunkt des gesamten Denk-Weltprozesses annimmt. Aber auch die andere, erkenntnistheoretische Aufgabe ist durch die angestrengtesten Bemühungen des Aristoteles nicht gelöst worden. Denn wiewohl dieser Philosoph ganz richtig eingesehen hat, daß die absolute Wahrheit nur in deduktiver Weise durch Herabsteigen von einem höchsten Begriff des Seins gewonnen werden könne, so hat er doch nicht zu zeigen vermocht, wie wir anders als auf induktivem Wege, durch Aufsteigen von der Erfahrung aus, zu jener obersten Voraussetzung der Deduktion gelangen können, und wie es auf diesem Wege möglich ist, die absolute Wahrheit jener Voraussetzung zu begründen, ohne welche auch dem aus ihr Abgeleiteten keine unbedingte Geltung zukommt. Das Denken der Gegenstände von seiten des Philosophen und die Gegenstände des Denkens oder die metaphysischen Realitäten bleiben zweierlei. So aber scheint es aussichtslos, eine absolute Wahrheit für die philosophische Erkenntnis zu erreichen. —

Unter diesen Umständen ist von der Philosophie nach Aristoteles, die in jeder Hinsicht von ihm und Plato abhängig bleibt, ein wesentlicher Fortschritt in der Lösung des philosophischen Grundproblems erst recht nicht zu erwarten. Diese Philosophie gleitet entweder noch weiter als Aristoteles von der Höhe des erreichten Standpunktes herab und nähert sich dem ursprünglichen Naturalismus noch mehr, als es jener bereits getan hatte, oder aber sie verzichtet auf die Möglichkeit einer Lösung der gestellten Aufgaben überhaupt und wendet der Spekulation ganz und gar den Rücken. Sie ist also teils ein metaphysischer Dogmatismus, d. h. sie hält, ohne diese Voraussetzung selbst zu prüfen, an der Annahme der unmittelbaren Identität der geistigen und stofflichen oder körperlichen Wirklichkeit fest, nur daß sie nicht, wie Aristoteles, die Natur im Grunde für ein geistiges, sondern umgekehrt den Geist, wie die Naturphilosophie vor Sokrates, für ein natürliches Wesen ansieht; teils leugnet sie, daß es überhaupt möglich sei, das Wesen der Wirklichkeit in widerspruchsloser Weise zu bestimmen, und nähert sich damit wiederum dem Stand-

punkte der Sophistik. In die erstere Ansicht teilen sich der Stoizismus und der Epikureismus, das letztere ist die Meinung des Skeptizismus. Alle drei aber stimmen darin überein, daß sie für die theoretische Erkenntnis überhaupt nur insoweit ein Interesse haben, wie sie als die Grundlage für das praktische oder sittliche Verhalten dienen kann und die menschliche Glückseligkeit befördert. Die Frage, die als unausgesprochene Voraussetzung bereits der Platonischen Spekulation zugrunde gelegen hatte, nämlich wie das Wirkliche gedacht werden muß, um der unerschütterliche Bestimmungsgrund des Sittlichen sein zu können, wird von ihnen ausdrücklich an die Spitze ihrer Untersuchungen gestellt und verleiht ihrer gesamten Philosophie einen wesentlich praktischen Charakter.

Die Stoiker bilden die Aristotelische Prinzipienlehre mit ihrem Gegensatz von Form und Stoff unter Anlehnung an Heraklit völlig in naturalistischem Sinne um: sie leugnen die Immaterialität und Geistigkeit des Formprinzips und damit auch die von Aristoteles behauptete Existenz eines außerhalb des Stoffes befindlichen reinen Denkens und gelangen so zu einem entschiedenen Monismus, der ein ebenso entschiedener Materialismus ist. Ihr erkenntnistheoretischer Standpunkt ist ein naiver Sensualismus, der das Denken aus der Wahrnehmung ableitet, doch aber nicht bestreiten kann, daß die Wahrnehmung ihre Beglaubigung erst durch das Denken erhält, und sie wissen sich mit dieser Konzession an den Rationalismus aus dem Zirkel nicht herauszuwinden. Die Epikureer erneuern nur einfach die Atomistik des Leukipp und Demokrit und bleiben auch in erkenntnistheoretischer Beziehung im reinen Sensualismus stecken. Jene finden die Stütze der Sittlichkeit und Glückseligkeit im Glauben an die Vorsehung und die zweckvolle Einrichtung des Weltgebäudes, woran sie naiverweise ihrem naturalistischen Monismus zum Trotze festhalten. Diese finden sie in der Leugnung aller übernatürlichen Wirklichkeit und objektiven Zweckverknüpfung, in der ausschließlichen Anerkennung der Gesetzlichkeit und dem Gedanken der Ergebung in den naturnotwendigen Verlauf der Dinge.

Wie aber? Wenn die Glückseligkeit, wie Stoizismus und Epikureismus gleichermaßen annehmen, in der Freiheit des Subjekts

besteht, in der Unabhängigkeit des Individuums von allem, was nicht es selbst ist, in seiner unbeschränkten Selbständigkeit, bedarf es dann überhaupt noch einer Weltanschauung, einer theoretischen Einsicht in den inneren Zusammenhang der Dinge? Man sollte meinen, die höchste Unabhängigkeit des Menschen werde erst dann gewährleistet, wenn er auch von aller Weltanschauung frei ist, wenn es überhaupt keine objektiven Normen gibt, durch die Einsicht in deren Beschaffenheit der Mensch bestimmt werden, die er zur Richtschnur seines praktischen Verhaltens nehmen könnte. Dies ist die Ansicht des Skeptizismus.

Der Skeptizismus behauptet in seinen verschiedenen Formen die Relativität aller unserer Erkenntnis und die darauf beruhende Unmöglichkeit, das Wesen der Wirklichkeit zu ergründen. Der ältere Skeptizismus Pyrrhos scheint über gewisse allgemeine Behauptungen über die Unmöglichkeit des Wissens noch nicht hinausgelangt und die bezüglichen Ansichten der Sophisten nicht wesentlich vertieft zu haben. Die mittlere Skepsis der Platonischen Akademie war hauptsächlich gegen die Stoiker gerichtet und suchte deren vermeintliche Lösung des Platonischen Problems durch Bestreitung ihrer erkenntnistheoretischen Grundsätze und metaphysischen Begriffe zu entwurzeln. Arcesilaus und Karneades verwarfen den stoischen Sensualismus mit seinem naivrealistischen Glauben an die Wahrheit der Sinneswahrnehmung. Karneades wies die Unhaltbarkeit des stoischen Vorsehungsglaubens nach, deckte die Widersprüche im Gottesbegriffe der Stoiker auf, ja, machte selbst deren Ethik zum Gegenstande seiner Kritik und zerstörte damit die Hauptpfeiler der stoischen Weltanschauung. Was die mittlere Skepsis an positiven Ansichten noch übrig gelassen hatte, damit räumte die jüngere Skepsis auf. Die gesamte Philosophie nach Aristoteles hatte an der Voraussetzung festgehalten, daß das Wirkliche ein Stoffliches oder Körperliches sei; nur aus diesem Gesichtspunkte hatten die Skeptiker ihren Angriff gegen die Erkenntnis des wahren Seins gerichtet. Sextus, mit dem Beinamen der Empiriker, zeigte die Unhaltbarkeit auch jener Voraussetzung auf, wies die Undenkbarkeit eines Kausalverhältnisses zwischen Körpern nach und vernichtete durch seine Kritik auch den Begriff des Körpers selbst, indem er darlegte, daß

der Körper weder wahrgenommen, noch überhaupt gedacht werden könne.

So sind denn durch den Skeptizismus nicht bloß die Standpunkte der nachklassischen Philosophie zersetzt, sondern der Boden selbst, worauf die Alten ihre Philosophien ursprünglich errichtet hatten, ist von den Skeptikern unterwühlt und das ganze stolze Gebäude der antiken Weltanschauung in allen seinen Teilen abgetragen. Es ist nicht möglich, vom Standpunkte der sinnlichen Wahrnehmung aus die Wirklichkeit zu ergründen. Das sinnlich Wahrgenommene ist ein Stoffliches oder Körperliches; der Begriff eines solchen aber ist unvollziehbar, und damit ist dies auch jede Ansicht, die sich irgendwie auf die Existenz eines stofflichen Seins beruft und dem Körper eine wahre Wirklichkeit zuschreibt. Die sinnliche, körperliche Existenz ist kein Wesenhaftes und Wirkliches, weil ihr Begriff mit einem Widerspruch behaftet ist. Da aber die sinnliche Existenz die einzige ist, die es gibt, falls die Wahrnehmung zur Quelle der Erkenntnis erklärt wird, so können wir auch das Wirkliche und Wesenhafte nicht erkennen.

Der Riß, der durch Plato in die Welt gekommen war, hat sich tatsächlich als unheilbar erwiesen. Unfähig, den Gegensatz des Geistes und der Natur anders zu überwinden, als durch die Behauptung der unmittelbaren Identität der beiden, war mit dem Begriffe der Natur jetzt auch derjenige des Geistes zerstört und das Denken hiermit dem vollständigen Nihilismus anheimgefallen. Der «Begriff des Seins», der bei Plato eine zugleich subjektive (erkenntnistheoretische) und objektive (metaphysische) Bedeutung besessen hatte, war zu seinem rein subjektiven Sinne wieder zurückgeführt, nachdem sich herausgestellt hatte, daß das anschauliche körperliche Sein nicht begriffen werden könne. Die Philosophie war hiermit im Grunde bei dem Standpunkte der Sophisten wieder angekommen. Dies Resultat aber war für den antiken Geist um so vernichtender, als sein gegenständliches Denken grundsätzlich außerstande war, von der Anschauung völlig loszukommen. Selbst Plato hatte seine Konzeption einer von der natürlichen Wirklichkeit unterschiedenen Ideenwelt nur dadurch zustande bringen können, daß er die übersinnlichen Ideen als objektive, für sich seiende Gestalten oder Formen aufgefaßt hatte, die,

wenn nicht sinnlich, so doch jedenfalls in einem vorgeburtlichen Leben intellektuell von uns angeschaut werden können; er hatte also damit dem geistigen Sein doch wieder eine Art Natürlichkeit zugeschrieben. Aristoteles jedoch und mehr noch seine Nachfolger waren völlig zu der ursprünglichen Auffassung der Griechen zurückgekehrt, indem sie den Geist geradezu für ein natürliches, sinnlich-körperliches Wesen angesehen hatten. Es war also nichts weniger als der Untergang des antiken Geistes selbst besiegelt, wenn sich jetzt herausstellte, daß das gegenständliche Denken überhaupt nicht fähig sei, zur wahren Wirklichkeit vorzudringen.

Gab es denn überhaupt eine wahre Wirklichkeit und war sie für irgend einen Geist erkennbar? Der Skeptizismus leugnete dies mit der Berufung darauf, daß alle Erkenntnis relativ, das Relative aber eben deshalb nichts an sich Seiendes und Wesenhaftes, mithin auch keine wahre Wirklichkeit, sondern lediglich ein Gedachtes sei. Auch seine ganze Polemik gegen die Begriffe der Ursächlichkeit und Körperlichkeit war ja nur ein Spezialfall seiner Grundbehauptung, daß die Relation als ein an sich Seiendes unbegreiflich sei. Denn die Beziehung ist als solche weder an dem einen, noch dem anderen der beiden aufeinander Bezogenen; sie ist auch nicht an beiden zusammen, noch existiert sie als etwas Selbständiges ohne die Bezogenen. Nur am Geiste haftet die Bezogenheit, nur das Denken setzt die Gegenstände in Beziehung zueinander; und darin allein besteht das sog. Wissen von den Gegenständen. Unser vermeintliches Wissen von der stofflichen Wirklichkeit aber, wie die nachklassische Philosophie sich dessen rühmte, ist gar kein Wissen, keine Erkenntnis des Ansichseienden, weil die Körper bei ihrer relativen Beschaffenheit nichts Wesenhaftes und Wirkliches sein können. —

Und so war es denn überhaupt nicht möglich, über den hiermit besiegelten Skeptizismus hinauszukommen? Alles Denken bewegt sich in Relationen, alle Relation aber haftet nur am Geiste. Daß sie bloß am subjektiven Geiste des erkennenden Menschen hafte, das war die stillschweigende Voraussetzung des Skeptizismus. Wie aber, wenn sie gar nicht am subjektiven Geist, sondern an einem von diesem verschiedenen objektiven Geiste haftet, wenn der subjektive Geist des Menschen die Relationen nicht ur-

sprünglich erzeugt, sondern die urbildlichen Relationen der Wirklichkeit aus dieser gleichsam nur herausliest und in abbildlicher Weise nacherzeugt? Dann gibt es also doch eine wahre Wirklichkeit sowie eine Erkenntnis dieser Wirklichkeit, ein Wissen um das Ansichseiende, wenn dieses auch zunächst nicht unser Wissen, sondern dasjenige jenes objektiven Geistes ist, den wir als den Träger und das Subjekt der Wirklichkeitserkenntnis anzunehmen haben. Der Begriff oder die «Erkenntnis des Seins» nimmt hier also abermals, wie schon bei Plato, jene metaphysische Bedeutung im Sinne eines *Genitivus subjectivus* an, die es in der nachklassischen Philosophie mehr und mehr verloren hatte, nur mit dem Unterschiede, daß das Sein in dem Genitiv «des Seins» jetzt nicht mehr, wie bei Plato, mit der Erkenntnis selbst unmittelbar identifiziert, sondern im Sinne eines wirklichen Subjekts, als des Trägers der Erkenntnis, von dieser unterschieden wird. Auch Plato hatte das Ansichseiende, die wesenhafte Wirklichkeit der Dinge als Gedanke bestimmt; aber er hatte die ansichseienden Gedanken, die Ideen, als für sich selbständige, von nichts weiter abhängige, in sich subsistierende Wesenheiten angesehen, die nur die Körperwelt in der höheren Sphäre des Idealen in urbildlicher Weise darstellen. Jetzt taucht der Gedanke auf, daß die urbildlichen Ideen gar kein Letztes und Ursprüngliches sind, sondern daß sie nur als die Bestimmungen eines von ihnen selbst verschiedenen höchsten Seins den übersinnlichen Grund des sinnlichen Daseins bilden. Für Plato war der objektive Geist mit der Gesamtheit der Ideen zusammengefallen, und diese waren ihm schon selbst das absolute Sein gewesen. Jetzt rückt der objektive Geist über die Ideenwelt als deren Grund und Träger hinaus, und da er erst als solcher mit dem absoluten Sein zusammenfällt, so erweitert sich der Begriff des objektiven Geistes zu demjenigen des absoluten Geistes.

In der Tat offenbart sich uns der wesentliche Sinn der antiken Philosophie in der Folgezeit als das Ringen nach dem Begriff des absoluten Geistes. Damit gewinnt auch zugleich die Fassung der beiden Grundprobleme, die wir bei Plato fanden, jetzt ein neues Aussehen. Die Versuche, von der objektiven übersinnlichen Ideenwelt aus den Weg zur Erfahrungswelt zu finden, die

Kluft, die Plato zwischen beiden Welten aufgerissen hatte, zu überbrücken und über den Dualismus der Platonischen Weltanschauung hinwegzukommen, hatten sich sämtlich als gescheitert erwiesen. Jetzt nimmt dies metaphysische Problem die Fassung an, wie der absolute Geist vermittelst der Ideenwelt, seiner ewigen Vernunft, die sinnliche Welt ins Dasein gerufen, welcher weiteren «Vermittlungen» er sich hierzu bedient hat, und in welcher Beziehung das absolute und das endliche Sein zueinander stehen. Gleichzeitig aber spezifiziert sich die andere erkenntnistheoretische Aufgabe dahin, wie der Mensch es anzufangen hat, um die Einheit mit dem Absoluten zu erlangen. Hier fällt das Problem der antiken Philosophie mit demjenigen der Religion in eins zusammen; denn die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt, nach der Vereinigung von Mensch und Gott bildet ja auch die Grundfrage alles religiösen Lebens. Indem also die Philosophie diese Frage in den Mittelpunkt ihrer Erörterungen stellt, so wird sie damit jetzt zur Religionsphilosophie. —

Nicht immer hatte die Philosophie im Altertum sich freundlich zur Religion gestellt. Seitdem der Eleate Xenophanes zuerst sich mit Entschiedenheit gegen den herrschenden Glauben des Volkes gewandt und den Anthropomorphismus und Anthropopathismus der griechischen Gottesauffassung zur Zielscheibe seiner Kritik gemacht hatte, waren die Beziehungen der Philosophie zur Volksreligion in der Hauptsache negativer Art gewesen. Vor allem hatten die Sophisten mit ihrer zersetzenden Dialektik auch die mythologische Auffassungsweise des Polytheismus nicht verschont und die Mythen bald mit Anaxagoras rein physikalisch ausgedeutet, bald, wie Prodikus, aus der phantasiemäßigen Einkleidung nützlicher Naturgegenstände oder aber, wie Euemerus, historisch aus der Apotheose großer Menschen zu erklären versucht und mit Protagoras den Sterblichen überhaupt die Fähigkeit abgesprochen, über die göttlichen Dinge etwas Positives auszusagen. Wohl war ein Sokrates bemüht gewesen, eine reinere Gottesansicht aufzustellen und diese auch im Leben durch sein eigenes sittliches Verhalten zu bewähren; und Plato vertiefte die gewöhnliche religiöse Vorstellungswelt durch seine Identifizierung der Gottheit mit der Idee des Guten, seine philosophische Begründung der persönlichen

Unsterblichkeit, seine Lehre von der Reinigung der Seele und den weltflüchtigen, übersinnlichen Charakter seiner Weltanschauung. Wohl trug auch der Vorsehungsglaube der Stoiker, ihre Annahme einer objektiven Zweckverknüpfung und immanenten Gerechtigkeit des Weltgeschehens einen entschieden religiösen Charakter und strebten sie auch, zur Volksreligion ein freundlicheres Verhältnis zu gewinnen. Allein ihre Umdeutung der Mythen in philosophischem Sinne und ihre Verflüchtigung der Götter in rein begriffliche Wesenheiten trug doch mehr dazu bei, die Gleichgültigkeit gegen die überlieferten religiösen Formen zu befördern und den Zersetzungsprozeß der Volksreligion zu beschleunigen, als daß sie ihr irgendwelchen positiven Gewinn gebracht hätten. Die Epikureer konnten trotz der indifferenten Stellung ihres Meisters gegenüber der Religion ihren Prinzipien gemäß für die Götter nur offenen Spott und Verachtung übrig haben; und vollends mußte der skeptische Verzicht auf alle Erkenntnis und die von den Skeptikern befürwortete rein äußerliche Befolgung der konventionellen religiösen Vorschriften und Gebräuche den Verfall der antiken Religion herbeiführen. Der Eklektizismus, wie er besonders mit der Einführung der Philosophie in das römische Geistesleben aufkam und den Zerfall der Philosophie in eine Unzahl von Schulen und Sekten herbeiführte, suchte ohne ein neues synthetisches Prinzip die Ansichten der verschiedenen Schulen untereinander zu verknüpfen. Hierbei bekämpfte er zwar die Religion nicht gerade, allein auch er hatte dem religiösen Bewußtsein eine wirkliche Befriedigung nicht zu bieten und blieb außerdem zu sehr auf die Kreise der Gebildeten beschränkt, um selbst, wo er die Religion durch philosophische Erwägungen zu stützen suchte, wie bei Cicero, einen nennenswerten Einfluß auf den Gang der Dinge auszuüben.

Im Grunde hätte auch ein noch so ernster Wille und eine noch so gewaltige Geisteskraft den Verfall der antiken Religion nicht aufhalten können. Denn diese war dem Untergange geweiht von dem Augenblicke an, wo der Naturalismus mit seiner Vereinerleiung von Natur und Geist in seiner Unhaltbarkeit durchschaut und damit der Religion, ebenso wie der Philosophie, der ursprüngliche Boden fortgezogen war. Die polytheistische Volksreligion lebte

und atmete in dem Glauben an die natürliche Wesenhaftigkeit und Wirksamkeit der Götter. Sie konnte einfach nicht mehr existieren, als dieser Glaube durch die Reflexion erschüttert und der Geist als ein besonderes Sein über die Natürlichkeit emporgerückt war. Denn hiermit mußte dieser entweder, als subjektiver Geist, sich über die Götterwelt erheben und sie zu einem Produkte seiner Phantasie herabsetzen, oder aber die Götter der Volksreligion mußten sich zu unvollkommenen Symbolen einer übersinnlichen geistigen Sphäre verflüchtigen und damit ihre religiöse Geltung einbüßen. Die Umwälzung der politischen Verhältnisse im Osten durch Alexander den Großen und später im Umkreis des gesamten Mittelmeeres durch die Römer beschleunigte nur den Verfall, aber bewirkte ihn nicht ursprünglich. Indem sie die reale staatliche Grundlage der antiken Religion zerstörte, die Nationalität der Völker aufhob und deren Selbständigkeit und Freiheit vernichtete, schüttete sie die Quellen der eigentümlichen Geistesbetätigung und nationalen Lebensäußerung zu und unterband damit auch zugleich die Kraft des religiösen Lebens. Wohl war es auch in geistiger Beziehung ein ungeheurer Fortschritt, daß das Weltreich Alexanders die Gegensätze der Völker unter einander aufhob. Die hierdurch beförderte Verbreitung der griechischen Sprache stellte unter ihnen einen gemeinsamen Boden der Verständigung her und näherte sie innerlich einander. Die Römer rissen auch die letzten Schranken und Scheidewände der Nationen nieder und leiteten die auseinander gehenden Ströme der Entwicklung in ein großes Becken. Dem Gedanken der Menschheit als eines allumfassenden Ganzen, den die Alten bis dahin nicht gekannt hatten, der Idee einer verwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit und Interessengemeinschaft aller Menschen, worauf das partikularistische Bewußtsein der antiken Gemeinwesen von sich aus nie verfallen wäre, wurde hiermit zuerst die Bahn geöffnet. Und dennoch beruhte gerade die Kraft und Tiefe der antiken Lebensäußerung nicht zuletzt auf ihrer Verankerung im nationalen Boden, mußte daher notwendig zu leerer Oberflächlichkeit und Äußerlichkeit entarten, sobald mit dem Untergange aller individuellen Besonderheiten auch die nationalen Religionen in ihrem Werte sanken. Da entstand auch auf religiösem Gebiete, entsprechend

dem Eklektizismus in der Philosophie, ein grundsatzloser Synkretismus, ein Religionsmischmasch, der alle verschiedenen Formen der religiösen Betätigung gelten ließ und eine Vereinigung der widersprechendsten Elemente anstrebte, weil er im Grunde zu keiner ein rechtes Zutrauen besaß. Aber während die nationalen Religionen ein Scheinleben in hohlen Formen weiter führten, keimte mitten in der Verwirrung und Zerfahrenheit aller religiösen Zustände der Gedanke einer allgemeinen Weltreligion auf, dem es vorläufig nur noch an innerer synthetischer Kraft gebrach, um die Unterschiede der Einzelreligionen wirklich in sich zur Einheit aufzuheben.

Was lag denn auch näher, als bei der Gleichstellung aller Religionen und der Anerkennung ihrer relativen Wahrheit von ihrer Besonderheit zu abstrahieren, hinter den verschiedenen Religionen die Religion zu suchen und die mannigfaltigen Kulte nur für die mehr oder weniger gleichgültigen Formen anzusehen, worin eine und dieselbe göttliche Macht nur unter verschiedenen Namen verehrt wurde? Der Untergang der Einzelstaaten und ihr Aufgehen in das römische Weltreich trug nicht weniger dazu bei, über den Polytheismus hinauszustreben und die Idee der einen Gottheit zu fassen, als die Erwägungen der Philosophie und das wirkliche Bedürfnis des religiösen Bewußtseins. Daß der ungebändigten Natürlichkeit und handgreiflichen Sinnlichkeit der Götter des Volksglaubens keine Wahrheit zukomme, daß hinter den Gestalten des naturalistischen Pantheons, die ein geläutertes sittliches Bewußtsein nicht mehr als den Ausdruck des menschlichen Lebensideales anzuerkennen vermochte, sich nur die reine Geistigkeit eines höchsten göttlichen Wesens verberge, diese Ahnung bemächtigte sich immer entschiedener aller wahrhaft religiösen Menschen und führte zu einer innerlichen Überwindung des Polytheismus, mochte nun das göttliche Ideal unter dem alten Namen des Zeus, des Serapis, des Mithras oder sonstwie vom religiösen Standpunkt festgehalten werden. Allein damit war nun auch sofort die Aufgabe gestellt, zu diesem höchsten, vielleicht dem einzig wirklichen und wahren Gotte ein reales Verhältnis zu gewinnen, um des Segens der Vereinigung mit ihm teilhaftig zu werden. Hier aber reichten die alten Formen des

Kultus nicht mehr aus, denn diese hatten ja sämtlich den religiösen Naturalismus zur Unterlage und besaßen einen Sinn überhaupt nur unter der Voraussetzung der natürlichen Beschaffenheit der Götter.

Mit der übernatürlichen Gottheit war nur auf übernatürliche, mit dem geistigen Wesen nur auf geistige Art die Einheit herzustellen. In dieser Erwägung liegt die gedankliche Erklärung für den Aberglauben, der mit dem Verfall der Volksreligionen überall im Altertum das Haupt erhob und die Religion auf die Stufe einer bodenlosen Theurgie und Mantik herabzog. Verzweifelnd an der Berechtigung der bisherigen Kultusformen und doch unfähig, sich anders mit der geahnten übernatürlichen Gottheit in Beziehung zu setzen, flüchteten sich die nach Offenbarung lechzenden Geister in die Region eines trüben und unklaren Mystizismus und suchten ihre religiöse Sehnsucht mit Hilfe der Magie und des Spiritismus zu befriedigen. Schon als sie noch wirklich lebendig war, hatte die Volksreligion die tieferen Geister nicht völlig zu befriedigen vermocht und die Sehnsucht nach der Immanenz des Göttlichen wachgerufen, welche die Götter des Polytheismus in ihrer objektiven Natürlichkeit und sinnlichen Äußerlichkeit nur allzusehr hatten vermissen lassen. In der zügellosen Entfesselung aller Geistes- und Seelenkräfte, im Rausch der mystischen Ekstase hatte der Kultus des thracischen Dionysus den Genuß der unmittelbaren Vereinigung mit Gott verheißen und eine ungeheure Begeisterung entfesselt. Im Anschluß hieran hatten sich schon in sehr früher Zeit die Frommen zu gegenseitiger religiöser Anregung und Seelenstärkung in Brüderschaften zusammengetan und geheimnisvolle, dunkle Überzeugungen gepflegt, deren Spuren über Thracien nach Indien zurückreichten. Eine solche war z. B. die Sekte der Orphiker, die den Glauben an die Seelenwanderung und das Karma vertrat und durch asketische Frömmigkeit im Sinne des Brahmanismus und zeremonielle Reinigungen die Erlösung von der irdischen Drangsal anstrebte. Auch der Pythagoreismus, dessen Bestrebungen nach dieser Richtung hin Plato wieder aufgenommen und vertieft hatte, war in ethischer und religiöser Hinsicht nur eine vergeistigtere Form der orphischen Brüderschaften gewesen. Einen weit größeren

Einfluß aber hatten in Griechenland die Mysterien ausgeübt, die zu Eleusis und an anderen Orten die offizielle Staatsreligion nach der mystischen Seite hin zu ergänzen suchten. Hier wurde die alljährliche Erfahrung des Sterbens der Vegetation im Herbst und ihres Wiederauflebens im Frühling den Eingeweihten in symbolischen Veranstaltungen vorgeführt und dadurch die Überzeugung der individuellen Unsterblichkeit und der ewigen Schöpferkraft der Natur in ihnen hervorgerufen und befestigt. Aber auch in außergriechischen Ländern hatte es ähnliche religiöse Verbände und Mysterien seit Alters her gegeben, ja, diese hatten hier zum Teil im Mittelpunkte des offiziellen Kultus gestanden. In Ägypten hatte der Mythus von Isis und Osiris das Sterben und Wiedererwachen der Natur symbolisiert und seine entsprechende kultische Einkleidung erhalten. Zu Byblos in Syrien wurde in gleicher Weise der Tod und die Auferstehung des Adonis durch Trauer- und Jubelfeste gefeiert, während in Phrygien Attis, der Geliebte der Kybele, der «großen Mutter», als Repräsentant der persönlichen Unsterblichkeit verehrt wurde.

Infolge der Vermischung der Religionen und ihrer Verbreitung durch das römische Weltreich blühten überall auch die Geheimkulte auf. Schienen doch gerade die hier gepflegten mystischen Zeremonien, die Schauer der religiösen Ekstase und die von den Eingeweihten geforderte mystisch-asketische Lebensrichtung die gesuchte Einheit mit der übersinnlichen geistigen Gottheit zu verbürgen. Zwar wurzelte auch die Taufe der Geweihten, das sakramentale Mahl, wodurch sich diese in eine innerliche Beziehung mit dem Leben der Gottheit zu versetzen strebten, wurzelten die heiligen Weihen, Waschungen und die übrigen kultischen Veranstaltungen der Mysterien durchaus in einer naturalistischen Grundanschauung. Sie konnten daher auch nicht verhindern, daß der Kultus der Mysterien sich prinzipiell nicht über denjenigen der gewöhnlichen Religion erhob. Die leidenschaftlichste Entsinnlichung vermittelst der Askese schlug nur zu oft in geschlechtliche Perversität und schwüle Sinnlichkeit um; und während die Priester sich bemühten, um der Menge willen ihren Kultus immer phantastischer und dadurch eindrucksvoller zu gestalten, artete die religiöse Vorstellungswelt auch hier in einen

wüsten Aberglauben aus, der die Menschen auf den Zustand vor aller Zivilisation und Kultur zurückwarf. Denn was anderes waren alle jene Veranstaltungen letzten Endes, als sakramentale Zaubermittel, wodurch eine naturalistische Religionsauffassung die unmittelbare Immanenz der Gottheit zu erwirken oder zu beglaubigen bestrebt war, Symbole für den Gedanken der unmittelbaren Identität von Gott und Mensch? Die Mysterien suchten ja offenbar nur auf praktischem Wege durch Vermittlung des Kultus jene Einheit des Geistigen und Natürlichen zu verwirklichen, an deren begrifflicher Erkenntnis sich die Philosophen seit Plato vergeblich zerarbeiteten. Allein daß sie nach einer innerlichen Vereinigung mit einer Gottheit strebten, die, selbst als innerliche und geistige, hoch über der Natürlichkeit der gewöhnlichen Götterwelt erhaben war, darin lag doch der Fortschritt dieser ganzen Richtung über den Polytheismus der Volksreligion hinaus; und schon der geheimnisvolle, fremdartige, alle Kräfte der Seele entfesselnde Charakter ihres Kultus mußte in den Anhängern der Mysterien die Überzeugung bestärken, sich mit ihnen auf dem rechten Wege zur naturfreien Gottheit zu befinden. —

Aber nicht nur die Mysterien schienen eine Möglichkeit darzubieten, über den Polytheismus und Naturalismus der Volksreligion zu einem geistigen Monotheismus hinwegzukommen. In der jüdischen Religion lag ja ein solcher bereits vor und entwickelte überall in den Küstenstädten des Mittelmeeres, wo seine Anhänger als Kaufleute sich mit den Griechen in den Handel teilten, eine lebhafte Propaganda. Der jüdische Volksgott Jahve hatte seine partikularistische Beschränktheit und natürliche Bedingtheit abgestreift und war, zumal seit der Rückkehr der Juden aus dem Exil, immer mehr zu einem überweltlichen, allen volksmäßigen und politischen Schranken entrückten Wesen emporgestiegen. Und auch die nationale Ausschließlichkeit der jüdischen Religion selbst hatte viel von ihrer Strenge eingebüßt, seitdem die Juden außer Landes gegangen waren, sich unter fremden Völkern angesiedelt und die Früchte ihrer überlegenen Kultur sich angeeignet hatten. Unter dem Einfluß des griechischen Geistes waren die alten starren Formen der jüdischen Welt- und Lebensauffassung erweicht worden. Eine Vereinigung von jüdischen

und griechischen Vorstellungen hatte sich vollzogen, die zu einer völligen innerlichen Umbildung des Judentums geführt und dieses dem religiösen Bedürfnis der nichtjüdischen Welt in der weitestgehenden Weise angepaßt hatte. Dabei hatte sich die jüdische Religion besonders nach der ethischen Seite hin vertieft und besaß in ihrer Annahme eines einzigen übernatürlichen und übersinnlichen Gottes eine Auffassung, die auch den am Polytheismus verzweifelnden Griechen als höchstes religiöses Ideal vorschwebte. Freilich war die von ihr vertretene Sittlichkeit eine durchaus heteronome, beruhend auf der Forderung einer blinden Unterwerfung unter den im Gesetz geoffenbarten Willen Gottes. Allein gerade hierin lag für die Menschen jener Zeit nur ein Grund mehr zum Sympathisieren mit dem Judentume; denn da sie selbst alles innerlichen Haltes beraubt waren und in ihrer Verzweiflung nicht mehr aus noch ein wußten, so stellten sie ihre eigene Hilflosigkeit nur zu gern unter die Autorität eines unbedingt verpflichtenden Willens.

Von der jüdischen Religion unterschied sich das junge Christentum nicht sowohl durch die Transzendenz und Geistigkeit seiner Gottesauffassung, als vielmehr durch die Art und Weise, wie es die Einheit des Menschen und Gottes «vermittelt» sein ließ und die Starrheit des jüdischen Gesetzes durch den Glauben an die «frohe Botschaft» des Propheten von Nazareth ersetzte. In seinen Kultus nahm es die eindrucksvollsten Symbole und Veranstaltungen der Mysterien unter Verzicht auf alle Überschwenglichkeiten der religiösen Askese und Ekstase auf. Vor allem aber wußte es durch die von ihm geweckte und gepflegte Hoffnung auf eine nahe bevorstehende Weltkatastrophe und jenseitige Glückseligkeit, womit es sich besonders an die niedrigste, gedrückteste und verzweiflungsvollste Menschenklasse wandte, einen stetig wachsenden Anhang zu gewinnen.[1]

[1] Das Christentum stellt eine Art Verschmelzung des griechisch modifizierten Judentums mit der Anschauung der Mysterien dar. Auf jüdischem Boden erwachsen, vereinigt es den vergeistigten Monotheismus des Judentums und seine geschichtliche Auffassung des religiösen Heilprozesses mit der Heilslehre des der Mysterien, ihrem Glauben an den leidenden, sterbenden und wiederauferstandenen Gottheiland und überträgt diesen Glauben auf Jesus, indem es die aus der mystischen Vereinigung mit dem Erlösergott hervorgehende innere

Und schon fanden sich die Männer, die es auf sich nahmen, die neuen religiösen Anschauungen philosophisch zu begründen und auszubauen und gleichzeitig der ermatteten und heruntergekommenen Philosophie durch die Aufnahme religiöser Gedanken neue Säfte zuzuführen. Im Judentume stand der Alexandriner Philo um die Wende unserer Zeitrechnung auf und wurde durch seine Verschmelzung jüdischer mit griechischen, insbesondere Platonischen und stoischen Gedankengängen der Hauptvertreter der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Mit dem schroffen Dualismus von Gott und Welt, der ebenso dem Judentume wie dem Plato eigen ist, verbindet sich bei ihm die Auffassung Gottes im Sinne des späteren Judentums als eines für sich seienden Wesens, dem Philo im Interesse seiner übernatürlichen Erhabenheit überhaupt alle positiven Bestimmungen abspricht. Gott gilt ihm als das allein wahrhaft tätige und wirksame Prinzip. Ihm soll der Stoff, die passive, formlose und ebenso bestimmungslose Masse, der Grund aller Unvollkommenheit in der Welt, die Quelle alles Übels und des Bösen, gegenüberstehen, und zwischen beiden Gegensätzen soll die Vernunft, der Logos, die ätherische Weltseele der Stoiker, als die einheitliche Totalität aller göttlichen Kräfte und Ideen, den Übergang vermitteln und die Einheit herstellen. Auf der Vermittlung des Logos beruht auch für den Menschen die Möglichkeit einer Vereinigung mit Gott. Die menschliche Seele ist nur ein Teil der Weltseele, die menschliche Vernunft nur ein Ausschnitt aus der göttlichen Vernunft und folglich selber göttlich. Darum vermag sich auch der Mensch durch seine Vernunft aus der körperlichen Hülle loszuwinden, worin sich der Logos bei der Erschaffung des Menschen eingesenkt hat; und dies geschieht durch die Flucht vor der Sinnlichkeit, die Versenkung in das eigene Selbst und die unmittelbare Anschauung Gottes im Zustande der religiösen Ekstase.

Verwandte Gedanken, die ihren Zusammenhang mit den orphisch-pythagoreischen Mysterien nicht verleugnen können, wurden gleichzeitig und während der ersten Jahrhunderte nach Christus von denjenigen vertreten, die sich selbst ausdrücklich

Heiligung zugleich als eine reale ewige Glückseligkeit nach dem Eintritt der nahen Weltkatastrophe deutet.

auf Pythagoras beriefen, den sogenannten Neupythagoreern. Mehr Priester und religiöse Wanderprediger als Philosophen, auf das Seelenheil der Menschen bedacht und zum Teil im Rufe übernatürlicher Erkenntnisse und hoher Wunderkräfte, wie Apollonius von Thyana, verkündigten auch sie die alleinige Wirklichkeit und überweltliche Erhabenheit Gottes, die göttliche Wesensbeschaffenheit der Menschenseele, die Seelenwanderung und die Möglichkeit, durch Reinheit des Lebenswandels, sittliche Selbsterkenntnis, religiöse Weihungen und Askese der Einheit mit Gott teilhaftig zu werden. Wo jedoch diese Richtung sich wesentlich der theoretischen Erkenntnis zuwandte, wie in Moderatus, Nikomachus und anderen, da suchte sie das philosophische Grundproblem der antiken Philosophie, nämlich das Problem der Vereinigung des Geistigen und Natürlichen, nach pythagoreischer Art durch Gleichsetzung der metaphysischen Prinzipien und göttlichen Ideen mit den Zahlen herzustellen, und geriet hierbei in eine so abenteuerliche Zahlenmystik, daß sie damit nur den geistigen Bankerott der antiken Philosophie enthüllte.

Anklänge an den persischen Dualismus von Ormuzd und Ariman zeigt die religiöse Weltanschauung des Plutarch. Dieser bleibt zwar, als Platoniker, bei dem Gegensatze der überweltlichen Gottheit und des Stoffes stehen, betrachtet jedoch den Stoff weder als bestimmungslos, noch als den Grund des Übels, sondern findet diesen letzteren in einem Dritten, das dem guten Gott als Prinzip des Bösen entgegenwirkt und die Vereinigung des Menschen mit Gott verhindert. Durch Enthaltsamkeit, Kontemplation und religiöse Weihungen hält indessen auch Plutarch eine solche Vereinigung trotzdem für möglich, wobei er freilich der Superstition seiner Zeit, dem Weissagungs-, Wunder- und Dämonenglauben, beinahe noch größere Zugeständnisse macht, als die neupythagoreischen Sühnepriester und Propheten.

Dem immer mehr um sich greifenden Glauben an Untergötter und Dämonen, wie sie bei den Anhängern Platos die Stelle der Ideen vertreten mußten, war es kein geringer Fortschritt, wenn Numenius aus Apamea in Syrien, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christus lebte, deren Zahl energisch zu einem einzigen Prinzip zusammenfaßte, dies Prinzip unter dem

Namen des Demiurgos oder der Weltseele als einen «zweiten Gott» zwischen die höchste Gottheit und die stoffliche Wirklichkeit dazwischen schob und der Weltseele diejenige Tätigkeit, schlechthinige Wirksamkeit und Schöpferkraft zuerteilte, die er dem ersten Gotte bei seiner überweltlichen Erhabenheit glaubte absprechen zu müssen. Numenius näherte sich hiermit offenbar dem Standpunkte Philos, mit dem er auch den Glauben an den Fall der Seele, ihre Erlösung durch die Seelenwanderung und die mystisch-asketische Richtung teilte. Seine Absicht war, die Übereinstimmung des Pythagoras und Plato und dieser wiederum mit der Weisheit der Brahmanen, der persischen Magier, Ägypter und Juden nachzuweisen. So war auch sein Denken von religiösen Gesichtspunkten beherrscht, und wo die spekulative Erkenntnis nicht mehr zureichte, da sollten auch nach seiner Ansicht die übernatürliche Gnade Gottes, die Offenbarung und das Wunder der mystischen Ekstase die Einheit zwischen Mensch und Gott vermitteln.

Mit diesen letzten Bestimmungen kehrt die antike Philosophie in gewissem Sinne wieder zu ihrem ursprünglichen Ausgangspunkt zurück. Denn sie war aus der Mystik hervorgegangen. Die dionysische Begeisterung, der «korybantische Wahnsinn», wie noch Philo den Zustand des Aufgehens in die Gottheit nennt, die religiöse Ekstase und der Enthusiasmus waren der stimmungsmäßige Untergrund der ersten tastenden Versuche einer wissenschaftlichen Weltanschauung gewesen. Bakiden und Sibyllen, Geisterbanner, Krankenbeschwörer, Sühnepriester und wundertätige Magier waren die Vorläufer der griechischen Spekulation. Aus der mystischen Versenkung in das eigene Selbst war die Wunderblume der griechischen Philosophie erwachsen.[1] Nun wandelte sich das Bild des theoretischen Philosophen in dasjenige des Geisterbanners, Wundertäters und Heilands der kranken Seele zurück: der Philosoph wurde wieder zum Priester, und die unmittelbare Vereinigung mit Gott erschien von neuem als der höchste Grad der Weisheit. Ob zu dieser Wendung des antiken Denkens die orphisch-pythagoreischen Mysterien und ihre mündliche Überlieferung uralter Glaubensansichten den wesentlichsten

[1] Erwin Rohde: «Psyche».

Anstoß lieferten, ob die mystischen Gedankengänge der spätgriechischen Philosophie durch den direkten Einfluß des indischen Geistes bestimmt wurden, der im Brahmanismus und Buddhismus zu ganz ähnlichen Resultaten gelangt war — wer möchte dies mit Sicherheit behaupten? Unmöglich wäre es ja nicht, daß der Handelsverkehr mit Indien, der über Alexandria in Ägypten, dem klassischen Lande der religiösen Mystik, ging, und vielleicht auch die Berührung mit der buddhistischen Mission im Abendlande so nah verwandte Gedankengänge ausgelöst hat. Wissen wir doch, daß die buddhistische Mission um die Wende unserer Zeitrechnung den höchsten Grad ihrer Expansionskraft erreicht und an den östlichen Küsten des Mittelmeeres sich auszubreiten begonnen hatte. Tatsache ist jedenfalls, daß die Philosophie mit ihrer Wendung zur Religion, ohne sich selbst hierüber völlig klar zu sein, den einzigen Weg beschritten hatte, um die Lösung des Platonischen Problems zu fördern und der skeptischen Verzweiflung an der Möglichkeit der Erkenntnis ein Ende zu machen. —

Es ist der gemeinsame Grundzug der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, des Neupythagoreismus und der pythagoreisierenden Platoniker nach Art eines Plutarch und Numenius, daß sie den Stoff geringschätzten, ihn mit dem Unreinen, Schlechten, ja, Bösen identifizierten und ihm wohl gar die Existenz im Sinne eines wahrhaft Seienden überhaupt absprachen, wohingegen sie das wahre Sein und den Schwerpunkt der Wirklichkeit in die übersinnliche und übernatürliche Sphäre hineinverlegten. Damit stellten sie sich in einen schroffen Gegensatz zu den großen Schulen der nachklassischen Philosophie, insbesondere den Stoikern und Epikureern; denn diese erklärten gerade umgekehrt die sinnlich-stoffliche Wirklichkeit für die einzige, verstofflichten auch das Geistige und bekannten sich zu einer entschieden naturalistischen, ja, materialistischen Weltanschauung. Und auch dem Angriff der Skeptiker gegen die Erkenntnis war mit jener Auffassung die Spitze abgebrochen. Denn die skeptische Kritik hatte ja, wie gesagt, sich lediglich gegen die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung und des auf sie gestützten Verstandes gerichtet; sie hatte die alleinige Wirklichkeit der stofflichen Natur voraus-

gesetzt; sie behauptete, daß es nicht möglich sei, eine Welt körperlicher Gegenstände zu erkennen.

Wie aber, wenn die Wirklichkeit gar nicht stofflich war, wenn der sinnlichen Erkenntnis ihre ausschließliche Geltung hiermit abgesprochen wurde? Dann war damit offenbar die Philosophie auf ein Gebiet hinübergespielt, wo der Skeptizismus in seiner bisherigen Form ihr nichts mehr anzuhaben vermochte. Der Materialismus der nachklassischen Philosophie war in den Idealismus umgeschlagen, und Plato, den die Stoiker und Epikureer schon überwunden zu haben meinten, war wieder in die herrschende Stellung eingesetzt: das wahre Sein ist das geistige Sein; das natürliche Sein ist nur ein unvollkommener Abglanz, eine Trübung, ein Abfall des Wahren von seinem eigentlichen Wesen. Nur der Gedanke, die Idee, hat wahre Wirklichkeit und gehört der Sphäre des Wesens an, der Stoff hingegen ist die bloße Negation des Wahren, ein Unwirkliches im Sinne eines Wesenlosen.

Es ist die alte Grundanschauung des Platonismus, die uns hier noch einmal entgegentritt, aber sie nimmt jetzt eine Fassung an, die aus ihr etwas ganz Neues macht und die spätgriechische Religionsphilosophie auf den Gipfel der antiken Philosophie überhaupt hinaufführt. Plato hatte, wie gesagt, die Ideen selbst für etwas Selbständiges und Letztes, ein für sich Seiendes angesehen und in ihnen den tiefsten Grund der Wirklichkeit gefunden. Jene Philosophie stimmte zwar mit Plato in der Schwerpunktsverlegung des Seins aus der natürlichen in die intelligible Sphäre überein, aber sie faßte die Ideen als bloße Gedanken, Eigenschaften und Bestimmungen der Gottheit auf und beraubte sie damit ihrer selbständigen Bedeutung. Für Plato war auch Gott nur eine Idee unter anderen, die höchste Idee, die Idee des Guten gewesen, sofern sie die Gesamtheit aller übrigen Ideen in sich einschließt, die Rangordnung der Ideen nach dem Gesichtspunkte ihrer teleologischen Bestimmtheit feststellt und damit den Grad ihrer Vollkommenheit begründet. Für die Neupythagoreer, die pythagoreisierenden Platoniker und Alexandriner hingegen fällt das Gute zwar auch mit Gott zusammen, aber die gute Gottheit ist

nach ihnen selbst keine Idee, sondern steht hinter und über allen Ideen, diese aber sind nicht das höchste und eigentliche Sein, sondern werden von dem letzteren getragen, das als solches allein der Gottheit zukommt. Darin prägt sich in ihnen allen der religiöse Grundzug des Zeitalters mit seiner Sehnsucht nach dem Göttlichen aus; und nicht sowohl das theoretische Ziel der Welterkenntnis, als vielmehr das praktische Ziel der Welterlösung war es, das allen hierher gehörigen Philosophen bei ihren Auseinandersetzungen vor Augen schwebte.

Für eine solche ausgesprochen religiös-praktische Richtung lag freilich die Gefahr nur allzu nahe, das wissenschaftliche Moment überhaupt zurückzustellen, den Zwang der Dialektik und Methodik möglichst abzuschütteln und sich völlig in das Gebiet des Mystizismus und des Aberglaubens zu verlieren. Auch die Stoiker, Epikureer und Skeptiker hatten den Schwerpunkt ihrer Untersuchungen im Praktischen gefunden und im letzten Grunde nur eine «Anweisung zu einem seligen Leben» liefern wollen. Aber sie hatten doch sämtlich noch an die Quelle des Heils im Innern des Menschen selbst, an seine Fähigkeit geglaubt, sich aus eigener Kraft sein Schicksal zu schmieden und sich gegen die Übermacht der äußeren Wirklichkeit zu behaupten. Der wissenschaftliche Geist der klassischen Philosophie eines Plato und Aristoteles war in ihnen meist noch zu lebendig gewesen, um allzuweit vom rechten Wege der methodischen Erkenntnis abzuirren. Die spätgriechische Religionsphilosophie hatte diesen Geist nicht mehr. Sie glaubte nicht mehr an die Möglichkeit einer Selbsterlösung des Menschen. Wie sie diese auf den Wunderakt der göttlichen Gnade glaubte gründen zu müssen, die von außen auf den Menschen einwirkt, so erwartete sie auch eine Bereicherung der theoretischen Erkenntnis nur von dem Einfluß einer Offenbarung; und da sie bei der fortschreitenden Verwilderung der Geister und dem Niedergange des wissenschaftlichen Denkens zwischen Sein und Schein, zwischen Wirklichkeit und Vorstellung nicht mehr zu unterscheiden vermochte, so wurde auch sie in den Hexensabbat der allgemeinen Begriffsverwirrung mit hineingerissen. Eine wüste Phantastik ohne Zucht und Zügel begann alle theoretischen Darlegungen zu überwuchern. Unter dem Gifthauch

der orientalischen Symbolik schwand alle Sachlichkeit dahin. Eine üppige Bildersprache fing an, sich an die Stelle des Begriffs zu setzen. Was bei Plato bewußter Mythus gewesen war, das wurde in der von ihm abhängigen Religionsphilosophie immer mehr zur Sache selbst. Vergebens lehnte sich das ermattete wissenschaftliche Denken gegen die Auflösung seines Inhalts in Symbole, Allegorien und Mythen auf. Der Quell der dialektischen Entwicklung versiegte. Die Begriffe verwandelten sich den Denkern unter der Hand in reale Persönlichkeiten und selbständige Wesenheiten. In die Lücken der Erkenntnis aber, die sie einzugestehen nicht die Kraft und den wissenschaftlichen Ernst besaßen, stürzten die trüben Fluten einer abergläubischen Phantasiewelt hinein und drohten auch den letzten Rest von Besonnenheit hinwegzuspülen. Nur wenige Schritte noch auf diesem Wege, und die antike Philosophie war von dem Chaos des religiösen Naturalismus ganz und gar verschlungen, aus dem sie sich selbst vor Zeiten so mühsam emporgearbeitet hatte.

Daß dies Ende nicht sobald eintrat, daß der Geist des alten Hellenentums, mit dem es, seit Alexander ihn zuerst ins Weite und Große hinausgeführt hatte, ständig bergab gegangen, und der infolge seiner Vermischung mit fremden, besonders orientalischen Elementen sich selbst mehr und mehr abhanden gekommen war, daß dieser Geist noch einmal die Kraft gewann, sich zu einer wahrhaft bedeutenden philosophischen Leistung aufzuraffen und das Ende noch hinausgeschoben wurde, das ist das Verdienst derjenigen Philosophenschule, die den Ruf «Zurück zu Plato!» ausdrücklich zu ihrem Erkennungszeichen erhob, und welche man aus diesem Grunde als diejenige des Neuplatonismus bezeichnet.

ERSTER ABSCHNITT

DIE HEIMAT UND DER URSPRUNG DES NEUPLATONISMUS

I. Das geistige Leben in Alexandria

Der Neuplatonismus hat seine ursprüngliche Heimat in Alexandria.

Die Gründung des großen Macedonierkönigs, der Sitz und die Pflegestätte der kunstsinnigen und bildungsbeflissenen Ptolemäer, war die mächtigste Handelsstadt des späteren Altertums, neben Rom die einflußreichste Stadt der Mittelmeerländer überhaupt und überragte an geistiger Bedeutung selbst die Zentrale der römischen Weltherrschaft am Tiber. Gleichsam in der Mitte zwischen beiden gelegen, spielte Alexandria durch seinen Handel sowohl wie durch die geistigen Anregungen, die von dieser Weltstadt ausgingen, die vermittelnde Rolle zwischen der uralten Kultur der orientalischen Völker und den Völkern des Abendlandes, zwischen Hellenen und Barbaren und war besonders durch das Völkergemisch aus aller Herren Länder, das der Handel hier zusammenführte, der Mittelpunkt aller ausgleichenden und universalistischen Tendenzen des Altertums. Alle Neuerungen im Leben und der Wissenschaft, mochten sie sein, welcher Art sie wollten, fanden in der geistig regsamen Bevölkerung dieser Stadt, in welcher das griechische Element den Ton angab, den günstigsten Boden zu ihrer Entstehung und Verbreitung. Alexandria war der Hochsitz der antiken Bildung. Hier befand sich die größte Bibliothek der Welt. Hier lehrten im Museum, der hervorragendsten Universität, die berühmtesten Gelehrten unter Benutzung aller damals zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Hülfsmittel, wie Observatorien, eines botanischen und zoologischen Gartens usw. Hier wurde die Erkenntnis der Erfahrungswelt, wie nirgends sonst, exakt methodisch betrieben.

Den größten Ruf besaß die alexandrinische Mathematik. Beeinflußt und gefördert durch die ägyptische Priesterweisheit, deren Ansehen bereits vor Zeiten einen Solon, Thales, Pythagoras und

Plato ins Wunderland der Pyramiden gelockt hatte, erlebte jene Wissenschaft zu Alexandria ihre höchste Blüte während des Altertumes. Zu Alexandria hatte unter den ersten Ptolemäern Euklides um 300 v. Chr. das erste Lehrbuch der Mathematik verfaßt, das sein Ansehen bis auf den heutigen Tag bewahrt hat. Von hier hatte Archimedes v. Syrakus (287—212 v. Chr.) die wichtigsten Anregungen zu seinen epochemachenden Arbeiten über Kreis, Kugel und Zylinder sowie zu seinen grundlegenden Entdeckungen der Gesetze der Statik, des hydraulischen Drucks, des spezifischen Gewichts, der Hebelkraft usw. erhalten. Als Mathematiker hatte ferner Apollonius von Pergä durch seine Theorie der Kegelschnitte sich hervorgetan, während Heron und Ktesibius in der Mechanik glänzten, der erstere durch seine Untersuchung der Dampfkraft und des Luftdrucks sowie durch seine Erfindung von Kriegsmaschinen und Automaten aller Art, der letztere durch seine Konstruktion der hydraulischen Presse, der Wasseruhr und der Feuerspritze.

Mit der Mathematik hatte von jeher die Astronomie zu Alexandria in engstem Zusammenhange gestanden. Was die ägyptischen und babylonischen Priester durch Beobachtungen am Himmel erkundet hatten, das war von den Griechen gesammelt, gesichtet, geordnet und zu weiteren Entdeckungen verarbeitet worden. Außer Euklides hatte zu Alexandria der berühmte Aristarch von Samos um 280 v. Chr. gelehrt, im Anschluß an pythagoreische Spekulationen die Drehung der Erde und der übrigen Planeten um die Sonne behauptet und damit die ungeheure Leistung des Kopernikus vorweggenommen, freilich ohne mit seiner Ansicht durchzudringen. Außer ihm hatte sich besonders Hipparch von Nicaea (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr.) durch seine Verfertigung des Sternkatalogs und seine Entdeckung des Vorrückens der Nachtgleichen hervorgetan, während Claudius Ptolemaeus die Arbeiten seiner Vorgänger um 150 n. Chr. in seinem großen Handbuch der Sternkunde zusammengefaßt hatte, das für die gesamte spätere Zeit bis auf Kopernikus maßgebend blieb und den Ruhm der alexandrinischen Forschung durch das ganze Mittelalter hindurch lebendig erhielt.

Neben der Astronomie war aber zu Alexandria auch die Geographie eifrig betrieben worden. Mit den Seleukiden zu Antiochia hatten die Ptolemäer gewetteifert, die Beobachtungen und Erkenntnisse fremder Länder, Meere und Völker, wie sie auf den großen Eroberungszügen Alexanders gewonnen worden waren, für die Wissenschaft fruchtbar zu machen und durch neue eigens zu diesem Zwecke ausgerüstete geographische Exkursionen zu erweitern. Schon hatte Eratosthenes von Cyrene (276—194 v. Chr.), gleich ausgezeichnet als Geograph, Mathematiker, Astronom wie als Grammatiker, Literarhistoriker und Dichter, den ersten Entwurf einer Erdkarte gemacht und die Geographie auf Grund der Ansicht von der Kugelgestalt der Erde neu bearbeitet; und unermüdlich waren die Gelehrten Alexandrias am Werke, die in den Bibliotheken aufgehäuften Berichte zur Länder- und Völkerkunde wissenschaftlich zu verarbeiten.

Ein hohes Ansehen hatte ferner auch von jeher die alexandrinische Medizin besessen. Die medizinische Schule zu Alexandria hatte die beiden früheren berühmtesten Schulen, diejenige zu Knidos und zu Kos, welch letzterer der große Hippokrates angehört hatte, durch ihre Leistungen überflügelt. Sie hatte in Herophilus unter dem ersten Ptolemäer eines der größten medizinischen Genies des Altertums besessen. Anatomie und Chirurgie waren zu Alexandria mit der gleichen Meisterschaft gehandhabt worden. Über die Frage, ob die allgemeine theoretische Spekulation oder die Beobachtung und praktische Erfahrung in der Heilkunde den Ausschlag zu geben habe, war hier der Streit der sog. «dogmatischen» und «empirischen» Ärzte mit der größten Heftigkeit durchgefochten worden.

Alle diese bedeutenden Leistungen auf exakt-naturwissenschaftlichem Gebiete aber sind in der Erinnerung der späteren Zeit beinahe noch in den Schatten gestellt worden durch den Ruhm, den die Philologie oder die Grammatik sowie die Literatur geschichte der Alexandriner sich zu erringen wußten. Hier gewährten die beiden Bibliotheken in Bruchium und im Tempel des Serapis eine schier unermeßliche Ausbeute für das wissenschaftliche Studium; und zahllos waren die Gelehrten, die sich um die Sichtung und Bearbeitung der in ihnen aufgehäuften Geistes-

schätze bemühten. An der Spitze der Bibliotheken hatten Männer, wie Zenodot und der Dichter Kallimachus, gestanden, der den großen Katalog verfertigt hatte. Aristophanes von Byzanz und Aristarch von Samos im zweiten Jahrhundert v. Chr. hatten zusammen mit Eratosthenes als die Begründer der wissenschaftlichen Philologie geglänzt. Dionysius der Thraker hatte die erste griechische Grammatik geschrieben; und während die Textkritik einen breiten Raum in der alexandrinischen Gelehrsamkeit einnahm, waren andere an der Arbeit, die Werke der Dichter und Philosophen, insbesondere des Plato und Aristoteles, zu kommentieren, die Mythen der bestehenden Religionen zu sammeln und auszulegen und die verschiedensten Seiten der Kultur der Menschheit auf Grund ihrer erfahrungsmäßigen Erkundung wissenschaftlich zu durchforschen und festzustellen. —

Zu der Zeit freilich, als zu Alexandria der Neuplatonismus aufkam, stand die alexandrinische Wissenschaft schon nicht mehr auf der alten Höhe. Der allgemeine Niedergang des wissenschaftlichen Denkens machte sich auch an ihr bemerkbar und hatte auch hier die Strenge der exakten Methodik erschüttert. Auf dem Gebiete der Naturwissenschaften war die alte Begeisterung erloschen, die vor Zeiten gerade hier so erstaunliche Resultate erzielt hatte. Ziellos und unsicher waren die Schritte der exakten Forscher geworden. Mit den Ergebnissen der erfahrungsmäßigen Erkenntnis vermischten sich die trüben Phantasien des Aberglaubens. Schon hatten sie die Astronomie zur Astrologie, die Chemie zur Alchemie verkehrt und die Physik in die bedenkliche Nachbarschaft der Magie und Mantik gerückt. Aber auch die Philologie der Alexandriner war an einem toten Punkte angekommen. Wohl hatte der Eifer in der Durchforschung der alten Schriftsteller, in der Erklärung ihrer Werke und der Herstellung richtiger Texte noch nicht nachgelassen. Wohl gab es auch jetzt noch immer Männer genug, die eine Zierde ihrer Wissenschaft waren; ja, vielleicht war die Betriebsamkeit gerade auf diesem Gebiete nie vorher so groß gewesen, wie um die Wende des dritten Jahrhunderts n. Chr. Allein schon hatte sich über alle diese Bemühungen der Mehltau einer toten Gelehrsamkeit, einer Emsigkeit und Geschäftigkeit ohne Sinn und Ziel gelegt, welche die alexandrinische Wissen-

schaft bis auf den heutigen Tag in Verruf gebracht und den «Alexandrinismus» aus einem Ehrentitel zur Bezeichnung eines geistlosen Sammelfleißes, wissenschaftlicher Pedanterie und unfruchtbaren Gelehrtenzankes herabgesetzt haben.

Für die Philosophie kam diese ganze philologische Gelehrsamkeit besonders dadurch in Betracht, daß sie den lebendigen Zusammenhang mit den früheren Denkern aufrecht erhielt. Der während des zweiten Jahrhunderts unter den Platonikern und Peripatetikern zu Athen entbrannte Streit über die Übereinstimmungen und die Unterschiede des Plato und Aristoteles wurde auch von den alexandrinischen Philologen lebhaft verhandelt. Durch genaueste Feststellung des Textes und des Wortsinns beider Philosophen war man auch hier bestrebt, zu einer endgültigen Entscheidung zu gelangen. Natürlich wird es auch zu Alexandria an solchen nicht gefehlt haben, die mit dem Peripatetiker Alcinous die Übereinstimmung beider vor ihrem Gegensatz bevorzugten und dadurch den Gedanken lebendig erhielten, die Synthese beider Denker im einzelnen philosophisch durchzuführen. Gehörte es doch zu den Lieblingsmeinungen dieser ganzen Zeit, die überall auf Ausgleichung der Gegensätze und Versöhnung hinstrebte, daß auch die beiden größten philosophischen Systeme der Vergangenheit sich nicht grundsätzlich widersprechen könnten. So wurden gerade am Nil die Gedanken der Menschen besonders lebhaft von den grundlegenden Fragen der früheren Philosophie bewegt, ja, die philosophische Beschäftigung mit dieser brachte es mit sich, daß auch die übrigen hervorragenden Weltanschauungen der Vergangenheit hier von neuem zu einer Anhängerschaft gelangten, daß der alte Heraklit wieder auflebte und Pythagoras, begünstigt durch die alexandrinische Mathematik und das ägyptische Mysterienwesen, zu Alexandria vielleicht die begeistertsten Anhänger besaß.

Selbstverständlich waren in einer Stadt, wie Alexandria, auch die nachklassischen Systeme nicht unvertreten, die zwar keine theoretische Weiterbildung mehr gefunden hatten, zu einer solchen auch kaum geeignet waren, aber noch immer einen großen praktischen Einfluß ausübten. Außer den Epikureern, für welche die Philosophie häufig nur als Deckmantel und Entschuldigung für

ihre sinnliche Genußsucht und ihre frivole Leichtlebigkeit diente, waren hier die Anhänger der Stoa bestrebt, das Interesse für ihre ernste und schwerblütige Lebensauffassung wachzuhalten. In Alexandria hatte Aenesidemus im ersten Jahrhundert n. Chr. die Pyrrhoneischen Argumente gegen die Möglichkeit der Erkenntnis fortgebildet und in weiten Kreisen eine dem Skeptizismus geneigte Stimmung zurückgelassen. Hier hatte sich in der zahlreichen Judenschaft der großen Handelsstadt jene Aufnahme hellenischer Ideen in ihren Glauben vollzogen, die zu einer inneren Umwandlung und Fortbildung der jüdischen Religion geführt und diese dadurch befähigt hatte, in den Konkurrenzkampf mit den übrigen bestehenden Religionen einzutreten. Zu Alexandria war das alte Testament ins Griechische übersetzt worden, hatte die Alten zuerst in entscheidender Weise mit dem monotheistischen Gottesbegriffe bekannt gemacht und die Veranlassung dazu gegeben, daß auch die Philosophen die Einheit und Überweltlichkeit Gottes entschiedener als bis dahin durchzubilden suchten. Der Jude Aristobul, der bewußtermaßen eine Vereinigung des jüdischen Monotheismus mit der griechischen Philosophie, insbesondere dem Pythagoras und Plato angestrebt und die Ansicht vertreten hatte, die Gedanken dieser beiden Philosophen, ja, selbst die homerischen und orphischen Götterlehren seien nur Entlehnungen aus den mosaischen und prophetischen Schriften, war zu Alexandria ansässig gewesen. In der alexandrinischen Judenschaft hatte sich der persisch-jüdische Begriff des Wortes mit dem stoischen Begriff des Logos und der Weisheit (σοφία) sowie dem ägyptischen Begriffe des Chnum (Menth-Harseph), dem zweiten Gliede der ägyptischen Göttertrias (Amun-Chnum-Kneph), vollzogen und war die Weisheit aus einer bloßen Eigenschaft Gottes zu einem selbständigen metaphysischen Prinzip emporgewachsen, das zwischen dem transzendenten Gotte und der Welt vermittelt. Hier endlich hatte Philo, der bedeutendste Vertreter dieser ganzen Richtung, alttestamentliche Gottes- und Lebensauffassung und Platonisch-stoische Philosophie zu einer umfassenden religionsphilosophischen Weltanschauung verschmolzen, die in gewissem Sinne für die gesamte Religionsphilosophie der Folgezeit vorbildlich werden sollte.

Aber auch sonst war Alexandria oft genug die Wiege der tieferen religiösen Bestrebungen im Altertum gewesen. In einer Stadt, wo fast sämtliche Kulte der damaligen Welt zusammenströmten und die vollständigste Freiheit der Religionsübung herrschte, konnte es nicht fehlen, daß ihre Anhänger sich gegenseitig zum Nachdenken über die letzten Dinge anregten und die Spekulationen über das Verhältnis des Menschen zu Gott, das Schicksal der menschlichen Seele usw. das tiefste Interesse erregten. Der grüblerische Geist der ägyptischen Bevölkerung begünstigte eine düstere und weltflüchtige Lebensauffassung; und diese fand besonders auch in den zahlreichen Geheimkulten und asketischen religiösen Sekten der Ägypter eine eifrige Pflege. In Ägypten verschmolz der hellenische Himmelsgott mit dem Gott des Totenreiches zum Heilsgott und Erlösergott Serapis, dessen Tempel zu den herrlichsten Bauwerken Alexandrias gehörte, und in dessen Verehrung sich Hellenen und Barbaren einmütig zusammenfanden. Kein Wunder, daß auch das Christentum während des zweiten und dritten Jahrhunderts, nachdem es, wie die Legende berichtet, durch Marcus hierher gebracht worden war, in Alexandria eine wohlwollende Aufnahme fand. Die einflußreiche, von Pantaenus im ausdrücklichen Gegensatze gegen die heidnischen Lehranstalten gegründete Katechetenschule, der Männer, wie Clemens (um 200) und Origenes, vorstanden, arbeitete hier an der philosophischen Begründung der neuen Lehre, an einer Versöhnung der jüdischen Geschichtsauffassung des Christenstums mit der hellenischen Vernunfterkenntnis, des Glaubens mit dem Wissen und verstand es, durch eifrige Propaganda dem Christentume neue Anhänger zuzuführen. Und schon war auch hier, wie überall, der Kampf zwischen der Kirche und jener großen religiös-philosophischen Bewegung im Gange, die darauf abzielte, durch eine Verschmelzung christlicher Glaubenswahrheiten mit orientalischer Mythologie und griechischer Spekulation den Dualismus der gesamten bisherigen Denkweise zu überwinden und eine universale religiöse Weltanschauung auf christlicher Grundlage zu begründen, welche die Wahrheit aller vorhandenen Religionen und Philosophien in sich aufhob. Diese Bewegung war der Gnostizismus.

Basilides und Valentin, zwei Hauptvertreter der gnostischen Theosophie, hatten während der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Alexandria gelebt und hier ihre eigenartigen Systeme ersonnen, in denen sie den Glauben hinter die Erkenntnis (Gnosis) zurückgestellt und die letztere allein als das vollkommen erlösende Prinzip verherrlicht hatten. Ihre verwickelte Äonenlehre, durch welche sie die Kluft zwischen der unaussprechlichen einen Gottheit und dem Stoff zu überbrücken suchten, unterschied sich von den übrigen bezüglichen Versuchen wohl nur durch ihre größere Abenteuerlichkeit, ihre zügellose Phantastik und ihr wunderliches Spiel mit verselbständigten und personifizierten metaphysischen Begriffen. Ihre allegorische Art der Schriftauslegung, ihre spekulative Auffassung der Geschichte, die sie unmittelbar zu den göttlichen Kräften in Beziehung setzten und als die irdische Abspiegelung metaphysischer Geschehnisse auffaßten, war für jene Zeit kaum etwas Besonderes, von der christlichen Schriftbehandlung und Mythologie nur graduell verschieden und bis zu einem gewissen Grade in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie bereits vorweggenommen. Wodurch aber der Gnostizismus vor allem Anhänger erwarb und mit der Kirche in einen gefährlichen Konkurrenzkampf eintrat, das war seine entschiedenere Hinneigung zum antiken Mysterienwesen, seine Begünstigung einer geheimnisvollen Kultsymbolik und seine Verheißung übernatürlicher Kräfte und göttlicher Erleuchtungen, die ihren Eindruck auf abergläubische Naturen noch nie verfehlt haben und jene offenbarungsgläubige und wundersüchtige Zeit nur allzu leicht auf die Seite des Gnostizismus hinüberzogen. —

So also war das Geistesleben Alexandrias beschaffen, als in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr. ein Mann als Philosoph hervortrat, der schon durch sein persönliches Geschick und seine einstige Lebensstellung die Aufmerksamkeit auf sich lenkte und bald auch als Begründer einer eigenen neuen Philosophenschule die übrigen philosophischen Lehrer zu Alexandria in den Schatten stellte. Ammonius war, wie aus seinem Beinamen «Sakkas» hervorgeht, früher Sackträger gewesen. Ein Sohn christlicher Eltern und von diesen im Christentum erzogen, war er zum Heidentume wieder abgefallen, nachdem er, wie der Kirchenlehrer Eusebius

berichtet, «Philosophie und Vernunft gekostet» hatte. Er muß mithin in den Lehren der damaligen Christen nicht viel hiervon gefunden haben, was jedenfalls seiner philosophischen Begabung kein schlechtes Zeugnis ausstellt. Da er selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat und die Nachrichten über ihn höchst dürftig und unbestimmt sind, so sind wir hinsichtlich seiner Weltanschauung auf bloße Vermutungen angewiesen. Ob die eigentliche philosophische Tat des Ammonius, wie Hierokles behauptet, in der systematischen Vereinigung des Plato und Aristoteles beruht und er selbst diese Synthese schon in ihren hauptsächlichsten Punkten durchgeführt hat, ist von manchen, z. B. Kirchner, angenommen,[1] von Zeller[2] und Richter[3] jedoch bestritten worden. Wenn Richter als den Grundzug seines Denkens die religiöse Begeisterung bestimmt und die unmittelbare Anschauung Gottes in der mystischen Ekstase aus dem Beinamen des Ammonius «θεοδίδακτος» glaubt folgern zu dürfen,[4] so ist diese Annahme wiederum von Kirchner[5] angezweifelt; und es liegt auch keinerlei Veranlassung vor, nach dieser Richtung überhaupt eine bestimmte Ansicht zu wagen. Was sich höchstens mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten läßt, ist, daß der Grundgedanke des Neuplatonismus, nämlich die Rückkehr zum metaphysischen Idealismus Platos, um über den Streit der Schulen und die Mutlosigkeit des Skeptizismus hinwegzukommen, durch Ammonius grundsätzlich angebahnt ist. Dabei mag auch von ihm die Ideenwelt einem höchsten, über alles gewöhnliche Denken und Sein hinausliegenden Göttlichen untergeordnet, ein stufenweises Herabsteigen vom Einen und der Ideenwelt zur sinnlichen Wirklichkeit angenommen und dies so geartete Gedankensystem als der Ausdruck des hellenischen Geistes dem orientalisch-semitischen Christentume und insbesondere der phantastischen Spekulation des Gnostizismus und seiner abenteuerlichen Verzerrung aller Platonischen Gedanken entgegengestellt sein.

Wie weit er hiermit über bloße Ansätze hinausgekommen und zu einer methodischen Behandlung der ihm vorschwebenden

[1] Carl Hermann Kirchner: «Die Philosophie des Plotin» (1854) 22 f. [2] Ed. Zeller: «Die Philosophie der Griechen» Bd. III. Tl. 2, 3. Aufl. 1881. 453 f. [3] Arthur Richter: «Neuplatonische Studien» Hft. 1 (1864) 57. 59 f. [4] a. a. O. 58. [5] a. a. O. 24.

Aufgabe gelangt ist, darüber läßt sich gar nichts aussagen. Vermutlich hat er sich bei seiner rein mündlichen Art des Lehrens auf bloße Andeutungen und Fingerzeige beschränkt und seinen großen Einfluß mehr durch seine hervorragende Persönlichkeit und seinen anregenden Umgang ausgeübt, als daß er selbst schon eine wirkliche Durchbildung des neuen Prinzips geliefert hätte. Jedenfalls erschien er seinen Schülern als ein durchaus selbständiger und eigenartiger Denker, als ein Mann, der in der Auffassung und Erklärung Platos seine eigenen Wege ging und die Seinigen in hohem Maße für die Herrlichkeit der attischen Weisheit zu begeistern wußte. Für seine geistige Bedeutung spricht allein schon der Umstand, daß er außer Plotin einen Cassius Longinus zu seinem Schüler gehabt hat, den berühmtesten Grammatiker und scharfsinnigsten Kritiker seiner Zeit; und auch der Kirchenlehrer Origenes hat, wie es scheint, neben einem anderen, dem sog. Neuplatoniker Origenes, eine Zeit lang zu seinen Füßen gesessen und sich in der Gedankenwerkstatt des Ammonius die Waffen geschmiedet, um das Christentum gegen seine philosophischen Angreifer und Verächter zu verteidigen.

II. Das Leben und die Persönlichkeit Plotins

Plotin lernte den Ammonius im Jahre 233 kennen. Er scheint zu Lykopolis in Ägypten 204 oder 205 n. Chr. unter der Regierung des Kaisers Septimius Severus geboren zu sein und hatte seinen mehr römisch als griechisch klingenden Namen nach einer ansprechenden Vermutung Richters[1] vielleicht daher erhalten, daß ein Vorfahre von ihm ein Freigelassener unter Trajan gewesen war, von dessen Gemahlin Plotina den Namen Plotinus angenommen hatte und zur Verwaltung irgend eines Amtes in die ägyptische Provinz geschickt war. Er selbst enthielt sich, über seine Herkunft, seine Eltern und seine Vaterstadt zu sprechen, und zwar, weil er, wie sein Biograph Porphyrius berichtet, dies alles für etwas Gleichgültiges ansah; ja, er schien sich seines eigenen Leibes sogar so sehr zu schämen, daß er sich weigerte, einem Maler oder Bildhauer zu sitzen. «Ist es denn nicht genug,» antwortete er seinem Schüler Amelius, als dieser ihn hierum an-

[1] a. a. O. 43.

ging, «das Schattenbild zu tragen, mit dem die Natur uns umgeben hat? Und du achtest es gar der Mühe wert, ein Schattenbild des Schattenbildes folgenden Zeiten als etwas Sehenswürdiges zu hinterlassen?» Wie hatten sich doch die Zeiten seit jenen Blütetagen von Hellas gewandelt, wo es der größte Ehrgeiz des Griechen war, von einem Bildhauer ausgehauen und der Ehre der öffentlichen Aufstellung seines Marmorbildes gewürdigt zu werden! Die kunst- und sinnenfeindliche Weltanschauung Platos hatte ihre Wirkung getan; die Welt war alt geworden, und der größte Schüler Platos im späteren Altertum führte nur praktisch durch, wozu der Meister selbst die Veranlassung gegeben hatte.

Achtundzwanzig Jahre war Plotin alt, als er von einem lebhaften Drange zur Philosophie erfaßt wurde. Er hörte die berühmtesten Philosophen in Alexandria, allein keiner vermochte ihn zu befriedigen; betrübt und niedergeschlagen kam er aus ihren Vorlesungen nach Hause. Da wies ihn ein Freund auf den Ammonius hin; und nun hatte er gefunden, was er suchte. Es war in der Tat ein «denkwürdiger Moment in der Geschichte der Philosophie»; denn ohne Plotin wäre der Neuplatonismus sicherlich ganz ebenso eine vorübergehende Erscheinung gewesen, wie das Christentum ohne das Dazwischentreten des Paulus eine unbedeutende jüdische Sekte geblieben wäre, da Ammonius absichtlich keine schriftlichen Aufzeichnungen seiner Ansichten machte. Was den Plotin an Ammonius gefesselt haben mag, das war wohl, außer der Persönlichkeit des Mannes, dessen hohe Begeisterung für den Idealismus Platos, sein Gegensatz gegen die orientalische Phantastik, vielleicht auch der religiöse Grundzug seiner Lehre und die Möglichkeit, die er ihm eröffnete, mit Hülfe der klassischen Gedankenrichtung über die Unsicherheit und Bodenlosigkeit des bisherigen Wissens hinauszukommen, in dem er selbst keine Befriedigung zu finden vermocht hatte. So harrte er elf Jahre, wohl bis zu dessen Tode, als Schüler bei ihm aus. Von dem Wunsche erfüllt, die Weisheit der Perser und Inder an der Quelle zu studieren, deren Ruf also damals in Alexandria kein geringer gewesen sein muß, schloß er sich dann im Alter von 39 Jahren dem Zuge des Kaisers Gordianus gegen die Perser an.[1] Allein der Zug

[1] Inwieweit die Weltanschauung Plotins und überhaupt der Neuplatonismus

nahm ein unglückliches Ende. Gordianus wurde am Euphrat von einem seiner Feldherrn ermordet, das Heer zersprengt. Plotin selbst rettete nur mit knapper Not sein Leben und flüchtete nach Antiochia.

Im nächsten Jahre (244) ging er unter der Regierung des Philippus Arabs nach Rom.

Was Plotin dazu veranlaßt hat, gerade hier seinen dauernden Wohnsitz aufzuschlagen und seine Philosophie zur Anerkennung und Entfaltung zu bringen, ist nicht schwer zu sagen, wenn man den Geisteszustand des damaligen Rom ins Auge faßt. Denn wenn auch der geistige Schwerpunkt des Reiches in Alexandria liegen mochte: Rom war doch nun einmal die Hauptstadt der Welt und nicht bloß in politischer Hinsicht tonangebend; es war sozusagen das «Paris des Altertums», von wo die politischen, sozialen und geistigen Bewegungen ihren Ausgang nahmen, und wo ein Mann, der einen großen Wirkungskreis erstrebte, noch am ersten hoffen konnte, sich Einfluß und Ansehen zu verschaffen. Von seiner einstigen Höhe war es freilich bereits herabgesunken. Durch die unaufhörlichen Kriege und Revolutionen war das Blut seiner besten Bürger geschwächt. Die Zerfahrenheit der politischen Verhältnisse hatte die Lust zur Teilnahme an der Politik vergällt. Eine unglaubliche Sittenlosigkeit, die unter den Kaisern eingerissen war und vielfach von den Herrschern selbst befördert wurde, hatte die alte kriegerische Tüchtigkeit vernichtet. Zwischen den Aufregungen immer erneuter Militärrevolten und den Ausschweifungen einer tollen Genußsucht schwankte in Rom die Stimmung hin und her. Ungeachtet der drohenden Sturmzeichen, die im Osten wie im Norden auf den Untergang des Reiches durch hereinbrechende Barbarenvölker hindeuteten, überließ man sich im Mittelpunkte des römischen Weltstaats einer schlaffen und müden Gleichgültigkeit oder suchte den Becher des

durch die indische Philosophie beeinflußt worden ist, ist noch eine offene Frage. Vielleicht dürfte eine spätere Forschung diese Beeinflussung doch für größer ansehen, als man heute unter Zellers Einfluß im allgemeinen zuzugeben geneigt ist, wenn auch freilich auf der anderen Seite nicht geleugnet werden kann, daß das Nachdenken über die gleichen Probleme von ähnlichen Voraussetzungen aus und unter ähnlichen Bedingungen zu übereinstimmenden Ergebnissen führen mußte.

Lebens kurz vor dem hereinbrechenden Ungewitter nur um so gieriger auszuschlürfen.

Denn daß es in der bisherigen Weise unmöglich lange weiter gehen könnte, darüber war man schon lange ziemlich allgemein im klaren. Nicht umsonst hatte das im Grunde fromme Volk der Römer gegenüber der Erschütterung des alten Glaubens sich bei den Religionen des Auslandes nach einem Ersatz für die einheimische Religion umgesehen. Rom war der Mittelpunkt und Brennpunkt des religiösen Synkretismus. Seit es nach dem Falle Karthagos den Gipfel seiner Macht erstiegen, war eine der fremden Religionen nach der anderen in Rom eingeführt und diese Stadt geradezu zu einem Museum aller verschiedenen existierenden Religionen der Welt geworden. Hier war der alte Kult der griechischen Götter, der in der Heimat schon längst seine werbende Kraft verloren gehabt hatte, noch einmal wieder aufgelebt. Hier betete man mit derselben Inbrunst zur ägyptischen Isis wie zum persischen Mithras, zum Serapis wie zur Kybele; und mit dem äußerlichen Pompe, ihrer phantastischen Symbolik und ihrem Taumel zwischen Sinnenlust und asketischer Sittenstrenge war zugleich auch die sittliche Verderbnis, der Aberglaube und die romantische Schwärmerei für einen geheimnistuerischen Mystizismus in Rom eingezogen und durch die entgegenkommende Charakterveranlagung der aus allen Völkern und Rassen zusammengewürfelten Bevölkerung noch mehr gesteigert worden.

Aber während der ersten Jahrhunderte n. Chr. war diese ganze Religiosität doch mehr und mehr zu einem rein äußerlichen Gepränge ausgeartet. Es fehlte an einer wahrhaft innerlichen Anteilnahme. Gerade die Gebildeten hatten sich zusehends von der Beteiligung an den öffentlichen Kulten zurückgezogen. Da begann um die Wende des dritten Jahrhunderts die Einsicht in die Bodenlosigkeit der bisherigen Lebensführung aufzudämmern. Man fühlte sich trotz aller religiösen Bemühungen ohne Grund und Halt. Man bemerkte, wie alle ostentativ sich breit machende Religiosität den inneren Abfall vom alten Götterglauben, dieser Grundlage des antiken Staatswesens, nicht zu hindern vermochte, wie der Atheismus, die Gleichgültigkeit gegen alle Religion und als Folge hiervon die Sittenlosigkeit in erschreckendem Maße zu-

nahmen und immer weitere Kreise erfaßten. So warf man sich in Ermangelung eines Besseren mit verdoppeltem Eifer auf die überlieferten Formen der Religion. Die Flammen der heidnischen Altäre loderten heller auf. Die Kaiser begünstigten die religiöse Stimmung und stellten sich selbst an die Spitze der Bewegung, die auf eine Restauration des alten Glaubens abzielte. Die Gegner des Polytheismus, die Epikureer und die Christen zitterten. Jetzt konnte auch die Philosophie nicht länger im Hintergrunde bleiben. Sie hatte oft genug während der Kaiserzeit in Rom eine wenig würdige Rolle gespielt. Ihre Vertreter hatten zum Teil als «Hausphilosophen» im Dienste der Reichen ihren Unterhalt gefristet, ungebildeten Emporkömmlingen die Zeit verkürzt und sich hierfür deren Verachtung gefallen lassen müssen. Und auch in der Stellung von Erziehern der reichen Jugend waren sie mancher Demütigung ausgesetzt gewesen. Das war besser geworden, seitdem die Kaiser selbst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts angefangen hatten, sich für die Philosophie zu interessieren, seit Marc Aurel auf dem Kaiserthrone sich offen zum Stoizismus bekannt und für eine würdige Vertretung ihrer Lehren in den verschiedenen Schulen Sorge getragen hatte. Er hatte damit nur im Sinne der Besten seiner Zeit gehandelt. Denn diese hatten niemals aufgehört, in philosophischen Studien Ersatz für die verlorene Religion und den Mangel an unmittelbarer politischer Betätigung zu suchen, und hatten sich über die Not der Zeit mit Platonischen oder noch lieber mit stoischen Reflexionen hinweggetröstet. Jetzt begann die Philosophie sich offen in den Dienst einer religiösen Erneuerung der bisherigen Lebensanschauung zu stellen. Die irreligiösen Ansichten der Epikureer und Skeptiker sanken im Wert. Die Philosophie selbst wurde zur Religion. Pythagoreer und Platoniker fanden willige Ohren. Schon regte sich in den Kreisen der Philosophen das Bewußtsein der Gefährlichkeit des Christentums, das zu bekämpfen sie bisher meist unter ihrer Würde gehalten hatten; und während die Kaiser mit rücksichtsloser Strenge gegen die Feinde des alten Glaubens vorgingen, die mit ihrer Leugnung der Götter die Grundlage des gesamten römischen Staatswesens in Frage stellten, suchte die wiedererwachte Philosophie deren Ansichten mit den Waffen der Dialektik zu widerlegen.

Das war auch für Plotin der Boden, auf dem er hoffen konnte, mit seiner eigenen Erkenntnis wirksam in den Gang der Dinge einzugreifen. Nicht umsonst hatte ihn Ammonius mit seiner eigenen Begeisterung für die attische Philosophie erfüllt. Auch er verehrte in ihr den Inbegriff alles Großen und Herrlichen, den höchsten Besitz des menschlichen Geisteslebens. Und wenn der Lehrer vom christlichen Glauben abgefallen war, weil er in Plato die Summe aller Wahrheit und Weisheit, frei von den Schlacken orientalischer Mythologie und jüdischer Geschichtsvergewaltigung gefunden hatte, so wird er jene Abneigung gegen das Christentum auch seinem Schüler eingepflanzt haben. Und hatte nicht Plotin in Alexandria selbst Gelegenheit genug gehabt, die verheerenden Wirkungen kennen zu lernen, welche die neue Religion im Gebiete der bisherigen Denkweise ausübte? Zu den Schülern des Ammonius hatte auch Origenes, der spätere Kirchenlehrer, gehört. Bei der geistigen Bedeutung des Mannes läßt sich denken, wie große Stücke der Lehrer auf ihn gehalten haben wird. Und dieser Mann war zu den Christen zurückgekehrt. Er hatte die Waffen, die er von Ammonius bekommen hatte, gegen seinen Lehrer erhoben. Ja, seitdem er selbst lehrend aufgetreten war, hatte der Erfolg sich ihm zugewandt; unterschiedslos waren Christen, Gnostiker und Heiden in seine Schule geströmt und hatten den Hörsaal des Ammonius verlassen.[1] Plotin wußte nur zu gut, wo die eigentlichen Feinde des alten Glaubens zu finden waren. Es wird nicht der letzte Grund seiner Übersiedelung nach Rom gewesen sein, ihnen hier, im Mittelpunkte der damaligen Welt, durch die Wiedererweckung und Neubegründung der altklassischen Philosophie, und zwar in einer Form, worin sie imstande wäre, die wissenschaftlichen wie die religiösen Bedürfnisse gleich sehr zu befriedigen und zugleich die sittlichen Schäden der Zeit zu heilen, ein für allemal den Boden abzugraben.

Die Art, wie Plotin in Rom seine Wirksamkeit ausübte, entsprach durchaus derjenigen des Ammonius. Nicht durch schrift-

[1] Vgl. Carl Schmidt: Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Hrsg. von Oscar v. Gebhardt und Adolf Harnack. Neue Folge, Bd. V Heft IV. 8.

stellerische Tätigkeit, sondern durch den persönlichen Umgang mit seinen Schülern, durch mündliche Unterweisung, öffentliche Vorträge und Pflege einer höheren geistigen Geselligkeit versuchte er, auf seine Umgebung einzuwirken. Porphyrius berichtet, der Philosoph habe überhaupt erst in seinem fünfzigsten Jahre, also erst nach zehnjährigem Aufenthalt in Rom, angefangen, seine Lehre schriftlich aufzuzeichnen. Als Grund hierfür aber gibt er an, daß Plotin, Herennius und Origenes (der Neuplatoniker), die zusammen den Ammonius gehört hatten, sich das Versprechen gegeben hätten, von den Gedanken ihres Lehrers nichts in die Öffentlichkeit zu bringen und dessen Ansichten geheim zu halten. Das entsprach durchaus der Vorliebe jener Zeit für okkulte Weisheit. Erst als Herennius zuerst jenes Versprechen gebrochen, habe auch Plotin sich nicht mehr gebunden gefühlt, trotzdem jedoch, vielleicht aus übertriebener Gewissenhaftigkeit, auch jetzt noch mit der Veröffentlichung seiner Philosophie gezögert; und nur durch die vielen Mißverständnisse, die der bloße mündliche Vortrag hervorgerufen habe, sei er endlich bewogen worden, seine Ansichten schriftlich zu fixieren.

Um so größer muß der Eindruck gewesen sein, den Plotin durch seine Lehrweise hervorrief. Bald hatte er eine stattliche Schar von Zuhörern um sich versammelt, die zum Teil sich dauernd an ihn anschlossen. So kam Amelius Gentilianus aus Etrurien im dritten Jahre seines römischen Aufenthaltes zu ihm und harrte 24 Jahre bei ihm aus. Schwerfälligen und beschränkten Geistes, wie er war, dabei von einer abergläubischen Frömmigkeit erfüllt, war Amelius nichtsdestoweniger ein überaus fleißiger und gewissenhafter Arbeiter und hat viel geschrieben, so u. a. Aufzeichnungen und Erläuterungen der Vorträge Plotins, womit er hundert Bücher anfüllte, und über den Unterschied der Lehren des Numenius und Plotin. Er war selbst ein Schüler des Numenius gewesen, bevor er sich zu Plotin begab, und unternahm es in jener Schrift, seinen neuen Lehrer gegen den von Einigen ausgesprochenen Vorwurf zu verteidigen, daß Plotin seine Ansicht dem Numenius entlehnt habe. Von größerer Bedeutung war für Plotin die Anhängerschaft des Porphyrius. Dieser war 232 oder 33 wahrscheinlich zu Batanea in Syrien geboren, hatte seine Jugendbildung zu

Athen durch den Neuplatoniker Origenes sowie durch den Longin erhalten, bei dem er rhetorischen, grammatischen und philosophischen Unterricht genossen hatte, und war im Jahre 263 nach Rom gekommen. Hier lernte er den Amelius kennen, ließ sich von ihm in die Vorträge des Plotin einführen und suchte diesen durch einen Angriff gegen seine Auffassung der Ideen herauszufordern. Aber bald sah er sich genötigt, vor der geistigen Überlegenheit des Meisters die Waffen zu strecken, und wurde von nun an dessen treuester Anhänger. Er war ein Mann von großer Gelehrsamkeit, dabei Dichter, Philosoph und voll religiösen Geistes. Als solcher betätigte er sich eifrig in den Versammlungen des Plotin, indem er redend und schreibend für die Wahrheit der Plotinischen Weltanschauung eintrat. Sechs Jahre blieb er bei Plotin. Dann verfiel er in Schwermut und trug sich mit Selbstmordgedanken. Auf den Rat des Meisters, der mit richtigem Instinkt die Ursache seines Geisteszustandes in einem körperlichen Leiden erkannte, begab er sich nach Sizilien, blieb aber auch jetzt noch mit jenem in steter brieflicher Verbindung. Er schrieb nach dem Tode des Meisters dessen überaus wertvolle Biographie und hat sich als Redaktor der Schriften des Plotin sowie als derjenige, der den Meister am entschiedensten zur Aufzeichnung seiner Gedanken drängte, ein unvergängliches Verdienst erworben.

Von den übrigen Schülern des Plotin sind uns kaum viel mehr als deren Namen überliefert. Es gehörten mehrere Ärzte zu ihnen, so Paulinus aus Skythopolis, Zethus, ein Mann von arabischer Herkunft, der früher ein eifriger Politiker gewesen war, durch Plotin aber hiervon abgebracht wurde und den Philosophen später auf sein Landgut bei Minturnae begleitete, wo Plotin die letzten Jahre seines Lebens zubrachte; ferner Eustochius aus Alexandria, der den Philosophen erst gegen Ende seines Lebens kennen lernte und ihn in seiner letzten Krankheit behandelte. Außer ihnen nennt Porphyrius noch den Dichter und Kritiker Zotikus sowie den Redner Serapion, der sich später immer entschiedener der Philosophie zuwandte. Auch einige Senatoren schlossen sich dem Plotin an: Marcellus Orontius und Sabinillus sowie vor allem Rogatianus. An ihm beobachten wir, welchen tiefen Einfluß die Philosophie damals auf empfängliche Gemüter auszuüben ver-

mochte. Jener ging nämlich, durch Plotin hierzu veranlaßt, in der Verachtung des irdischen Lebens so weit, daß er sich aller seiner Besitztümer entäußerte, seine Sklaven fortschickte, jede Würde ausschlug und sich um seine Amtsgeschäfte als Prätor nicht mehr bekümmerte. Ja, er verließ sogar sein Haus, wohnte bei seinen Freunden und Bekannten und brachte es durch seine asketische und bedürfnislose Lebensweise dahin, daß er von seiner schweren Gicht ganz und gar befreit wurde. Und nicht bloß Männer, auch Frauen befanden sich unter den Anhängern des Plotin, so Gemina, in deren Hause er wohnte, und deren gleichnamige Tochter, ferner Amphikleia, die Frau des Ariston, und andere. Bald drang der Ruf seines Namens auch an den Kaiserhof; und als im Jahre 260 der edle Gallienus den Thron bestieg, der bis 268 regierte, da fand Plotin in ihm sowie in dessen Gemahlin Salonina zwei wohlgesinnte Freunde und Verehrer, die sogar mit dem Gedanken umgingen, seine Lehre auch praktisch zu verwirklichen, und ihm auf seinen Wunsch ein Stück Landes in Kampanien zur Errichtung einer Philosophenstadt Platonopolis schenken wollten, um diese nach dem Muster der Platonischen Republik zu verwalten. Indessen scheiterte der phantastische Plan an den Einwänden und Intriguen seiner Gegner am Hofe.

Hier ist nun auch der Punkt, von wo aus ein Licht auf die Stellung Plotins zum Christentum fällt. Daß er seiner ganzen Bildung nach ein Gegner der neuen Religion sein mußte, haben wir bereits gesehen. Eine andere Frage freilich ist es, ob er bei seiner milden, gerechten, weitherzigen und menschenfreundlichen Gesinnung den Brutalitäten und Grausamkeiten der Verfolgungen zustimmte, mit welchen der Staat gegen die Anhänger der christlichen Lehre vorging. Im Bewußtsein, selbst die Wahrheit zu besitzen, konnte er in diesen ja offenbar nichts anderes als arme Verblendete und Verführte erblicken. Sein Glaube an die siegreiche Macht der Vernunft mußte ihm den Gedanken eingeben, daß es nur der richtigen Einsicht und Unterweisung bedürfte, um die Christen von ihren irrtümlichen und vernunftwidrigen Ansichten, wie sie ihm erscheinen mußten, zurückzubringen. Und gerade während der Zeit seines Aufenthaltes in Rom fand jene rücksichtslose Verfolgung unter dem Kaiser Decius

im Jahre 250 statt, der auch in der Hauptstadt selbst so viele Menschen zum Opfer fielen. Nirgends aber feierte der Haß der in ihrem Innersten durch die Gegnerschaft der Christen gekränkten Heidenwelt so furchtbare Orgien, wie in Ägypten, dem Heimatlande des Plotin. Hier brach er immer von neuem hervor, auch als unter Gallus und Valerian die ausdrücklichen Befehle zur Verfolgung der Christen unterblieben oder doch jedenfalls überall sonst nicht mehr in der gleichen Strenge zur Durchführung gelangten. Da auf einmal unter Gallienus ereignete sich «das Unerhörte», daß der Kaiser im Jahre 261 die Bischöfe Ägyptens in einem persönlichen Schreiben seines Schutzes versicherte und den Christen auch sonst manche Vergünstigungen gewährte. Carl Schmidt greift wohl nicht fehl, wenn er diese weitherzige Toleranz nicht allein als entsprungen aus einer klugen Politik betrachtet, sondern sie zugleich auf den Einfluß des Plotin und seines Kreises zurückführt.[1] Konnten doch die Ereignisse in seinem Heimatlande den Philosophen unmöglich gleichgültig lassen. Der Todesmut der Christen, den er in Rom zu bewundern Gelegenheit gehabt hatte, mußte ihn nur zu deutlich überzeugen, daß das Mittel einer äußerlichen Unterdrückung nicht das rechte sei, um über die Feinde des alten Glaubens Herr zu werden.

Bald sollte er eine Veranlassung erhalten, auch den literarischen Kampf mit ihnen aufzunehmen. Porphyrius berichtet, daß zu jener Zeit unter den Christen in Rom sich viele Häretiker befunden hätten; er selbst nennt den Adelphius und Aquilinus mit Namen. Der Sachlage nach können hierunter nur Gnostiker verstanden werden, da wir wissen, daß die Gnosis, wie überall, so auch in Rom eine große Anhängerschaft besaß. Ihre Lehre kam dem glühenden Verlangen der Menschen nach dem Besitze einer unerschütterlichen religiösen Erkenntnis entgegen. Man zeigte mystische Schriften, Offenbarungen des Zoroaster, des Zostrianus und anderer vor, in denen die absolute Wahrheit enthalten sein sollte, und wußte sich damit ein Ansehen zu verschaffen. Darin lag an sich nichts Besonderes. Es entsprach nur dem Charakter einer Zeit, die den Glauben an ihre eigene Geisteskraft verloren hatte und für den Mangel an Gewißheit der Er-

[1] a. a. O. 12.

kenntnis Ersatz bei den Autoritäten der Vergangenheit suchte. Aber die Gnostiker machten mit ihren angeblichen Quellen absoluter Wahrheit auch auf die neuplatonischen Kreise Eindruck; und dies konnte Plotin unmöglich ruhig mit ansehen. Er wies daher seine beiden besten Schüler, den Amelius und Porphyrius, an, die gnostischen Offenbarungsschriften auf ihre Echtheit hin zu untersuchen und zu widerlegen. Mit der des Zostrianus geschah dies von seiten des Amelius. Gegen das Buch des Zoroaster trat Porphyrius in den Zusammenkünften der Schule auf und wies die angebliche Apokalypse als eine plumpe Fälschung nach.

Aber nicht dies war es, was den Plotin am meisten empörte, sondern die Keckheit, womit die Gnostiker es wagten, gegen den verehrten Plato zu polemisieren. Sie verbreiteten die Behauptung, er sei nicht in die Tiefe der intelligiblen Wahrheit und Wesenheit eingedrungen, und suchten seine Leistung auf alle Weise herabzusetzen. Daß die griechische Philosophie alles Beste, was sie habe, dem Orient verdanke, war damals eine weit verbreitete Ansicht. Besonders die jüdischen Kreise konnten nicht oft genug die Ansicht des Aristobul wiederholen, daß Plato die Grundgedanken seiner Lehre den mosaischen und prophetischen Schriften entlehnt habe. Dieser Annahme aber schlossen sich natürlich auch die Christen an und hielten sie mit geflissentlichem Eifer den Schwärmern für die heidnische Philosophie entgegen. Plotin wies in seinen Vorträgen diese Verunglimpfungen mit Entschiedenheit zurück. Auch nahm er wiederholt Gelegenheit, die Ansichten der Gnostiker zu widerlegen. Als er aber die Bemerkung machte, daß er hiermit nicht ans Ziel gelangte und frühere Gnostiker, die er seine Freunde nannte, und die seinen Vorträgen beiwohnten, trotzdem nicht von ihrer irrigen Ansicht ließen, da schrieb er selbst eine Streitschrift gegen jene ganze Richtung, der Porphyrius später bei der Herausgabe der Plotinischen Schriften den Titel «Gegen die Gnostiker» gegeben und als deren wahrscheinliche Abfassungszeit Carl Schmidt das Jahr 264 festgestellt hat.[1] Von jetzt an hörte der literarische Kampf der neuplatonischen Schule gegen das Christentum nicht wieder auf und nahm immer schärfere

[1] a. a. O. 31.

Formen an, wennschon Plotin selbst nicht wieder direkt in ihn eingriff. Er war sicher im Vertrauen auf den endgültigen Sieg der Wahrheit; und es ist, obwohl der Augenschein in der Folgezeit gegen ihn gezeugt hat, auch noch durchaus nicht ausgemacht, daß nicht vielleicht gewisse Grundgedanken seiner Philosophie dazu bestimmt sind, in der Zukunft doch schließlich noch die Weltanschauung des Christentums zu überwinden. —

Was nun die Lehrweise des Plotin betrifft, so war er schwerlich ein hervorragender Redner. Die von ihm geleiteten philosophischen Versammlungen standen allen offen und trugen mehr den Charakter freundschaftlicher Zusammenkünfte, in denen man die höchsten Fragen der Erkenntnis durchsprach und gegenseitig seine Ansichten austauschte, als denjenigen eines planmäßigen Unterrichtes. Anstatt in einer zusammenhängenden Reihe von Vorträgen ein einzelnes Thema zu behandeln, pflegte Plotin sich aus den Werken anderer Philosophen, wie der Platoniker Severus, Kronius, Atticus, der Peripatetiker Aspasius, Alexander, Adrastus und anderer vorlesen zu lassen, knüpfte alsdann hieran seine eigenen Bemerkungen und forderte die Zuhörer zur Äußerung ihrer Meinungen auf. So entwickelte sich unter den Anwesenden eine eifrige Debatte; und es mag oft lebhaft genug auf diesen Versammlungen zugegangen sein und der Meister einen schweren Stand gehabt haben, wenn die Schüler ihn in die Enge zu treiben und seine eigene Ansicht zu widerlegen suchten. Doch verlor er selbst niemals die Geduld, ging bereitwillig auf alle Fragen und Bedenken ein und war unermüdlich, die Zweifel seiner Zuhörer zu zerstreuen und dasjenige immer genauer darzulegen, was er selbst als die Wahrheit gefunden hatte. «Wenn er sprach,» berichtet Porphyrius, «drang das Licht des Geistes hindurch bis in sein Antlitz; eine anmutige Erscheinung, war er, gerade dann gesehen, noch schöner. Ein leichter Schweiß trat ihm auf die Stirn, und die Milde leuchtete ihm aus den Augen.»[1]

In der Tat verdankte Plotin seinen Ruf wohl nicht allein der Neuheit und Tiefe seiner Gedanken sowie der anregenden Beschaffenheit seiner Lehrweise, sondern vor allem auch seiner wunderbaren Persönlichkeit. Es sprach aus ihr eine geistige Ho-

[1] Porphyrius: Leben Plotins, Kap. 13.

heit, gepaart mit Liebenswürdigkeit, ein sittlicher Ernst und eine tiefe Frömmigkeit, daß er damit den größten Zauber auf seine Umgebung ausübte. Mit Recht hat Richter in seinen «Neuplatonischen Studien» den religiösen Grundzug im Charakter des Plotin vor allem hervorgehoben. «Der Gottesgedanke war das Zentrum, mit dem sein ganzer Tiefsinn sich beschäftigte, und auf das hin sich sein ganzes Leben richtete. Dies goß über seine Erscheinung den Schimmer heiliger Andacht, den sein Streben nach Reinheit des Wandels, seine sehnsüchtige und schwärmerische Erhebung über alles Zeitliche, seine Schwermut und glühende Begeisterung noch vermehrte.»[1] Eine weitherzige, versöhnliche Natur, wie er war, kannte er doch in sittlichen Dingen keine Schonung. Als einst der Redner Diophanes eine Verteidigungsrede für den Alcibiades in «Platos Gastmahl» vorlas und darin zu beweisen suchte, daß man um der Erkenntnis der Tugend willen sich seinem Führer wohl preisgeben dürfe, wenn dieser den sinnlichen Liebesgenuß verlange, sprang er wiederholt auf, um die Versammlung zu verlassen, und gab sich erst zufrieden, als Porphyrius seinen Auftrag ausgeführt und eine Widerlegung jener Ansicht verlesen hatte. Und wie gütig und rechtschaffen war nicht die Gesinnung, die dieser Mann im Leben betätigte! Ganz versenkt in seine innerliche Gedankenwelt, ließ er sich hierdurch doch nicht abhalten, zugleich auch seinen äußerlichen Pflichten aufs gewissenhafteste nachzukommen. So kam es, daß zahlreiche Freunde und Verehrer ihm vor ihrem Tode ihre Kinder und Anverwandten anvertrauten, damit er deren Vermögen verwalte; und er sorgte, wie ein Vater, für sie und hielt streng darauf, daß sie ihre Besitztümer und Einkünfte unversehrt und vollständig ausbezahlt erhielten.

Für sich selbst war er durchaus bedürfnislos. Er trug die leinene weiße Tracht der Pythagoreer, fastete viel, enthielt sich aller tierischen Nahrung und lebte überhaupt aufs mäßigste. Ja, so streng nahm er es mit der Enthaltung von allem Tierischen, daß er sich, als er krank war, sogar weigerte, Arzneien aus animalischen Substanzen einzunehmen. Dem entspricht seine übertriebene Schamhaftigkeit und die Gleichgültigkeit, womit er seinen Körper

[1] a. a. O. Hft. 1. 83.

behandelte. Da sein ganzes Interesse auf das Geistige und Innerliche gerichtet war, so wollte er der Außenwelt und seinem Leibe nicht mehr zuteil werden lassen, als ihm unbedingt zum Leben nötig erschien. Daher lobte er auch den Senator Rogatianus, als dieser sich aus der Öffentlichkeit zurückzog und sich ganz und gar der Pflege seines geistigen Selbst zuwandte.

Daß ein solcher Mann allerseits die größte Verehrung genoß, der seine Umgebung durch seinen Scharfsinn und seine Menschenkenntnis, seine Selbstlosigkeit und Bescheidenheit nicht weniger in Erstaunen versetzte, als durch den Adel seiner Gesinnung, seine Sittenreinheit und den hohen Schwung seiner Begeisterung, kann uns nicht überraschen. Porphyrius berichtet denn auch, daß er, obwohl er volle 26 Jahre in Rom zubrachte und viele Zwistigkeiten als Schiedsrichter schlichtete, dennoch niemals unter den Bürgern einen Feind gehabt habe. Und so groß war jene Verehrung, daß sie vielfach den Charakter ehrfurchtsvoller Scheu annahm und Plotin für einen Wundertäter und außerordentlichen Menschen gehalten wurde, vor dem sich sogar die Geister beugten. Seltsame Geschichten waren über ihn in Umlauf und dienten dazu, sein Ansehen bei den Leuten noch zu erhöhen. So soll ein Schüler des Plotin, der Alexandriner Olympius, von Eifersucht auf seinen Lehrer erfüllt, es unternommen haben, durch Zauberformeln den schädlichen Einfluß der Gestirne auf ihn herabzuleiten. Plotin soll hiervon auch wirklich eine eigentümliche Zusammenziehung seines Leibes verspürt haben, aber für den Olympius die Sache so übel abgelaufen sein, daß er die größere Kraft des Plotin habe anerkennen und von seinem Vorhaben abstehen müssen. Ein anderes Mal soll ein ägyptischer Priester, der nach Rom gekommen war, dem Plotin seine Zauberkünste haben zeigen und ihm im Isistempel den eigenen Genius beschwören wollen. Statt des Genius des Plotin sei jedoch ein Gott erschienen, worauf der Ägypter ausgerufen haben soll: «Glücklich bist du, o Plotin, der du einen Gott zum Genius hast und keinen Schutzgeist aus niederem Geschlechte!» Indessen setzt Porphyrius, der diese Geschichte berichtet, hinzu: «Fragen konnten sie aber den Gott nichts, ihn auch nicht weiter sehen, weil ein mit zuschauender Freund die Vögel, die er, um sie zu

bewahren, in der Hand hielt, erstickte, sei es aus Neid, sei es aus Schreck.»[1]

Im übrigen verschmähte Plotin es trotz seiner Frömmigkeit, selbst am Gottesdienste teilzunehmen. «Die Götter müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen», antwortete er dem Amelius, als dieser ihn aufforderte, ihn zu einem Opfer zu begleiten. Offenbar wollte er hiermit dem frommen Amelius gegenüber nur ausdrücken, die Gottheit wohne im Innern des Menschen, nicht außerhalb in Tempeln. Seine Anhänger jedoch vermuteten in jenen Worten einen tiefen Sinn, wagten indessen nicht, ihn genauer darüber zu befragen. Am verehrungswürdigsten aber erschien Plotin seinen Zeitgenossen durch sein unermüdliches und aufrichtiges Streben nach unmittelbarer Vereinigung mit der höchsten Gottheit, dem über alles erhabenen Urwesen aller Dinge. Viermal, berichtet Porphyrius, erreichte jener dieses Ziel, während seines eigenen Aufenthaltes bei dem verehrten Meister, und zwar «durch einen unbeschreiblichen Akt, nicht durch irgendwelche Kraftanstrengung».[2] Es scheint also, daß Plotin die Fähigkeit besaß, sich willkürlich in den Trancezustand zu versetzen, der von den Neuplatonikern als mystische Vereinigung mit dem Urwesen gedeutet wurde.

Gegen das Ende seines Lebens befiel den Philosophen eine heftige Krankheit, die ihn nötigte, seinen Beruf als Lehrer aufzugeben und sich auf das Landgut seines Freundes Zethus in der Nähe von Minturnae in Kampanien zurückzuziehen. Hier starb er 66 Jahre alt im Jahre 270 n. Chr. zur Zeit der Regierung des Kaisers Claudius. Als sein Freund und Arzt Eustochius kurz vor seinem Ende bei ihm eintrat, sagte er: «Dich erwartete ich noch, um zu versuchen, das Göttliche in mir zu dem Göttlichen im All hinaufzuführen.» Gleich darauf gab er seinen Geist auf. In demselben Augenblicke soll eine Schlange, die Erscheinung des Genius, unter seinem Bett hervorgekrochen und in einer Öffnung der Wand verschwunden sein.

[1] a. a. O. Kap. 10. [2] a. a. O. Kap. 23.

III. Plotin als Schriftsteller und Philosoph

Plotin hat, wie gesagt, sehr spät, nämlich erst in seinem fünfzigsten Jahre (253) angefangen, seine Gedanken niederzuschreiben. Die Gründe, die Porphyrius hierfür angibt, haben wir kennen gelernt. Als dieser zehn Jahre später mit ihm bekannt wurde, fanden sich 21 Abhandlungen des Meisters vor, zu denen alsdann während der letzten sieben Jahre seines Lebens noch 33 weitere Abhandlungen hinzukamen. Der Umstand, daß Plotin nur durch die äußeren Verhältnisse der Lehrweise und das Drängen seiner Schüler sich dazu entschließen konnte, überhaupt etwas Schriftliches aufzuzeichnen, läßt auch hier erkennen, wie sehr sein ganzes Interesse auf den Gedanken konzentriert war und wie gleichgültig ihm daneben die äußere Form erschien, — offenbar ein ganz unhellenischer Zug, auf welchen Schmidt mit Recht als einen solchen aufmerksam gemacht hat.[1] Leider hat Plotin denn auch die Form mit großer Sorglosigkeit behandelt. «Hatte er irgend eine Betrachtung in sich selbst von Anfang bis zu Ende vollendet, so schrieb er seine Gedanken so schnell hin, als ob er sie aus einem Buche abschriebe. Dazwischen redete er auch wohl mit einem und führte die Unterhaltung, ohne deshalb von seinen Gedanken abzukommen.»[2] Dabei gestattete ihm die Schwäche seiner Augen nicht, das Geschriebene wieder durchzulesen, und seine ohnehin schlechte Handschrift zusammen mit seiner mangelhaften griechischen Rechtschreibung erschwerten das Verständnis des Geschriebenen für andere aufs äußerste. So war es nur zu wohl begründet, daß er die kritische Sichtung und Ordnung der vorhandenen Manuskripte dem Porphyrius übertrug und es diesem überließ, ein Buch aus ihnen herzustellen. Es waren im ganzen 54 Abhandlungen von sehr verschiedenem Umfang und Werte. Da Plotin beim Schreiben keineswegs die fortlaufende Darstellung eines Systems im Auge gehabt, sondern die Gegenstände behandelt hatte, wie sie zufällig während des Unterrichtes gerade zur Sprache gekommen waren, und zwar teilweise in Anknüpfung an Platonische Stellen, so hatte Porphyrius bei der Ordnung der Abhandlungen den weitesten Spielraum. Er entledigte sich seiner Aufgabe in der Weise, daß er nach dem Vorgange des Apollodorus und

[1] a. a. O. 26. [2] Porphyrius: a. a. O. Kap. 8.

Andronikus, von denen jener die Werke des Lustspieldichters Epicharmus, dieser diejenigen des Aristoteles und Theophrastus in ähnlicher Weise geordnet hatte, die 54 Abhandlungen des Plotin zu sechs Abteilungen von je neun Büchern zusammenfaßte, weshalb die Werke des Plotin den Namen der «Enneaden», d. h. Neuner, erhielten. Innerhalb der einzelnen Enneaden aber suchte er das Verwandte zu vereinigen und die leichteren Untersuchungen voranzustellen.

Daß dies ein höchst äußerlicher Gesichtspunkt der Anordnung ist und Porphyrius seinem Meister einen weit größeren Dienst geleistet haben würde, wenn er, anstatt jener Zahlenspielerei mit der Neunzahl der Musen, die Abhandlungen des Plotin nach der Ordnung ihrer zeitlichen Entstehung hätte einander folgen lassen, darüber besteht nur eine Meinung. Es kommt hinzu, daß sich die von ihm gewählte Anordnung auch nicht ohne Gewaltsamkeiten durchführen ließ und Porphyrius genötigt war, um überall die Neunzahl herauszubringen, einzelne Kapitel zu selbständigen Abteilungen zu erheben und umfassendere Abhandlungen gleichen Inhalts auf verschiedene Bücher zu verteilen.[1] Wie die Abhandlungen des Plotin uns jetzt vorliegen, ist es kein Wunder, wenn die Enneaden bei weitem nicht den großen schriftstellerischen Ruhm besitzen, wie manche andere Werke des Altertums, die sich an Tiefe, Bedeutung und Großartigkeit ihrer Gedanken keineswegs mit ihnen messen können, wenn sie voller Wiederholungen sind und im allgemeinen für weitschweifig, ermüdend und schwer verständlich gelten. Nun fällt gewiß ein großer Teil der Schuld in dieser Beziehung auf die zufällige und gelegentliche Art ihres Zustandekommens und die Flüchtigkeit und Nachlässigkeit in der Schreibweise ihres Verfassers, m. e. W. auf die Verderbtheit, Lückenhaftigkeit und Unfertigkeit des Textes, die Porphyrius nur zum Teil beseitigt hat, sei es aus Verehrung für das Wort des Meisters, sei es, weil er selbst nicht immer in den Sinn der Sätze eingedrungen ist. Zum andern Teil ist es aber auch die

[1] Kirchhoff hat in seiner Ausgabe «Plotini opera» (1856) versucht, nach den Angaben des Porphyrius die chronologische Reihenfolge der Bücher festzustellen und diese auf ihre ursprüngliche Gestalt zurückzuführen. Vgl. hierzu A. Richter a. a. O. 30—32.

wirklich vielfach allzu gedrängte, oft dunkle und rätselvolle Ausdrucksweise des Philosophen, die das Verständnis mehr als nötig erschwert und den Leserkreis des Plotin immer nur auf eine kleine Anzahl einschränkt. Nicht genug, daß dieser vielfach noch selbst mit den neuen Ideen ringt und die Ungewöhnlichkeit seines Gedankenganges ihn verhindert, den zutreffenden sprachlichen Ausdruck zu finden: man hat auch oft den Eindruck, als ob der Lehrer sich manches gleichsam nur als Stichwort für seinen Vortrag notiert und die nähere Ausführung des bloß oberflächlich Angedeuteten der mündlichen Auseinandersetzung überlassen, oder als ob er es nur für sich aufgeschrieben habe, um sich seiner bei entsprechender Gelegenheit zu erinnern und später genauer darzulegen. Die vielen Fragen, die der Philosoph aufwirft, ohne eine Antwort zu erteilen, sind vielleicht auf diesen Umstand zurückzuführen, desgleichen das häufige Fehlen der Übergänge sowie der energischen Zusammenfassung des erhaltenen Resultates. Die Untersuchung zieht sich nur zu häufig hin, ohne daß man sieht, worauf sie eigentlich hinaus will; und wenn man eben meint, festen Boden unter den Füßen zu haben, so bricht sie plötzlich ab oder gleitet unversehens auf ein neues Thema über.

Trotzdem ist es töricht und ungerecht, wie es meist geschieht, Plotin als Schriftsteller an Plato zu messen und ihm vorzuwerfen, daß seine Darstellungsart nicht die gleiche künstlerische Vollendung und Geschlossenheit, wie diejenige des größten Schriftstellers des Altertums, besitze. Dem gegenüber kann nicht genug betont werden, daß die Platonischen Dialoge zwar etwas in ihrer Art Vollkommenes sind, daß es aber sehr die Frage ist, ob man diese Art wirklich als das Ideal der philosophischen Gedankenentwicklung betrachten darf. Gewiß wird, wer von Plato herkommt und wesentlich nur ästhetische oder literarische Interessen mitbringt, wie die meisten Philologen, in dieser Hinsicht bei Plotin nicht auf seine Rechnung kommen. Allein dafür besitzt dieser Philosoph schriftstellerische Vorzüge, die es wohl gestatten, ihn auch in literarischer Beziehung hinter Plato nicht zurückzustellen. Plotin gehört zu den verhältnismäßig wenigen, auch in der Neuzeit nicht eben zahlreichen philosophischen Schriftstellern, die imstande sind, einen verwickelten Gedankeninhalt klar zu gliedern,

die wesentlichen in ihm enthaltenen Momente bestimmt herauszuheben und in rein sachlicher, durch keine Nebenrücksichten äußerlicher Art beirrter, logisch zusammenhängender Weise zu entwickeln. Er hat hierin einen gleichgearteten schriftstellerischen Genossen im Altertume nur an Aristoteles, aber er übertrifft den nüchternen, schwunglosen und trockenen Stagiriten bei weitem durch die phantasievolle Kraft seiner Schreibweise, der es an schönen, oft wundervoll geschauten Bildern, an poetischen und rhetorischen Wendungen nicht fehlt, durch den weihevollen und erhabenen Ton, den er bei der Behandlung der höchsten Gegenstände anschlägt, den schlichten Ernst und die feierliche Ruhe, womit er dann wieder imstande ist, auch dem weniger Bedeutenden und Unwichtigeren ein erhöhtes Interesse zu verleihen. So ermüdet die Lektüre des Plotin, wenigstens den philosophisch interessierten Leser, bei weitem nicht so sehr, wie die dialogischen Untersuchungen Platos, bei denen man sich oft erst durch einen Wust nicht zur Sache gehöriger Redereien hindurcharbeiten muß, um aus dem oft eintönigen Hin und Her der Unterhaltung mühsam ein paar philosophische Brocken herauszufischen. Mit Recht rühmt Porphyrius den Gedankenreichtum der Plotinischen Abhandlungen und findet er in vielen Partien mehr die Sprache der religiösen Begeisterung als den lehrhaften Ton des philosophischen Unterrichtes. Und Longinus, der «größte Kritiker unserer Zeit», wie Porphyrius ihn nennt, der in der Sache vielfach nicht mit ihm übereinstimmt, schreibt trotzdem: «Über alles aber bewundere und liebe ich die Schreibart des Mannes, den Scharfsinn seiner Gedanken und das Philosophische in der Ordnung und Art seiner Untersuchungen; und ich halte dafür, daß die Forscher diese Plotinischen Schriften zu den allervortrefflichsten zählen müssen.»[1] Sicher verdankt Plato einen großen Teil seines Ruhmes auch als Philosoph seinen schriftstellerischen Vorzügen. Seine Art, auf die ästhetische Empfindung und die künstlerische Anschauung des Lesers einzuwirken, pflegt unwillkürlich auch der Schätzung seiner philosophischen Gedanken zugute geschrieben zu werden, wie wir dies ähnlich gegenwärtig an dem Beispiel eines Schopenhauer und Nietzsche erleben. Aber das sollte doch nicht

[1] Porphyrius: a. a. O. Kap. 9.

länger blind gegen die Vorzüge eines Denkers machen, dem es bei der schriftlichen Fixierung seiner Weltanschauung einzig und allein auf den möglichst adäquaten Ausdruck seiner Gedanken ankommt; und wenn ein Longinus den Plotin wegen seiner Schreibweise rühmt, so sollte das für die Neueren ein Grund mehr sein, ihm endlich einmal auch nach dieser Seite hin Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Plotin ist nach langer Zeit im Altertume zum ersten Male wieder ein wirklich großer und originaler Denker. An Reichtum der Ideen, an Fruchtbarkeit der Gesichtspunkte und innerlicher Geschlossenheit seiner Weltanschauung steht er selbst hinter einem Plato und Aristoteles nicht zurück; an spekulativem Genie und bohrendem Tiefsinn übertrifft er alle seine Vorgänger. Ist Plato der größte Dialektiker und Künstler, Aristoteles der größte Gelehrte, so ist Plotin der größte Metaphysiker unter den Philosophen des Altertums, vielleicht der größte, von dem die Geschichte der Philosophie überhaupt zu berichten weiß. In der Kritik fremder Ansichten und der genauen Kenntnis seiner Vorgänger ist er dem Aristoteles ebenbürtig. Mit der gleichen Meisterschaft, wie dieser, handhabt er das deduktive wie das induktive Beweisverfahren, wenn er freilich auch in der Beherrschung des Erfahrungsmateriales es mit dem Stagiriten nicht aufnehmen kann und schon der ganze Grundzug seines Charakters und seiner Weltanschauung ihm nicht gestattet, sich länger, als nötig, bei den Einzeldingen aufzuhalten. Plotin hat, wie Aristoteles, ein Adlerauge für das Bleibende und Wertvolle in den Anschauungen fremder Philosophen, und mit erstaunlicher synthetischer Kraft faßt er die Gedanken seiner Vorgänger zu einem großartigen philosophischen Ganzen zusammen. Im äußeren Aufbau seiner Weltanschauung erinnert wohl manches an die ihm verwandten Philosophen, an die Neupythagoreer, Plutarch, Numenius und vor allem Philo, so daß eine oberflächliche Betrachtung ihn unter die Eklektiker gezählt und ihm alle Originalität hat absprechen können. Allein ein genaueres Eingehen auf sein Lebenswerk zeigt, daß die Gedanken, die er mit jenen teilt, bei ihm ein ganz neues Aussehen, ja, vielfach überhaupt erst einen bestimmten Sinn erhalten haben, daß überhaupt seine ganze Welt-

anschauung viel inhaltsreicher ist als diejenige seiner gesamten unmittelbaren Vorgänger und sich vor diesen, wie auch Longinus hervorhebt, durch ihre größere Sorgfalt in der Behandlung der Probleme und die Feinheit ihrer spekulativen Untersuchungen auszeichnet.[1] Wo jene in bloßen willkürlichen Behauptungen, genialen Apperçüs und unvollendeten Anläufen zu einer wirklichen Durchführung ihrer Gedanken stecken bleiben, oder wo sie gar, wie z. B. Philo, überhaupt kein rein philosophisches, sondern nur ein theologisches Interesse verfolgen und über eine allegorische und phantastische Schrifterklärung nicht hinausgelangen, da finden wir bei Plotin dialektische Erörterungen, eingehende Begründungsversuche und, wenn auch noch kein allseitig durchgeführtes System, so doch jedenfalls den allgemeinen Umriß und die nähere Ausführung einzelner Teile eines solchen.

Plotin selbst erhebt übrigens auf den Namen eines originalen Philosophen gar nicht einmal Anspruch. Wie Plutarch, so meint auch er, nur die reine Lehre Platos vorzutragen. Auch wo er bewußtermaßen die Grenzen des Platonischen Gedankenkreises überschreitet, da ist er doch überzeugt, nur deutlich gemacht und ans Licht gezogen zu haben, was unentwickelterweise in den Ansichten seines großen Vorgängers bereits enthalten liegt. Plutarch, Numenius und Philo sind wesentlich religiöse, ja, geradezu theologische Denker; das praktisch-ethische überwiegt bei ihnen weit das theoretisch-metaphysische Interesse. In Plotin jedoch hält das theoretische Interesse dem praktischen das Gleichgewicht. Zwar bildet auch bei ihm der Gedanke der Erlösung den Schlußpunkt seiner Weltanschauung, das Ziel, worauf sein ganzes Denken letzten Endes hinsteuert, und auch seine Philosophie ist durch und durch religiös bestimmt. Allein dies hindert ihn doch nicht daran, mit allen Kräften eine rein wissenschaftliche und logische Begründung der ethisch-religiösen Grundstimmung seiner Weltanschauung anzustreben. Die Vorgänger des Plotin hatten an der Möglichkeit verzweifelt, das Wirkliche zu erkennen. Sie hatten sich dafür nach fremder Hilfe umgesehen und die Schwäche der eigenen Verstandeskraft durch übernatürliche Erleuchtung überwinden wollen. Unfähig, in der gedanklichen Spekulation einen

[1] **Porphyrius**: a. a. O. Kap. 20.

Halt und Boden für ihre Erlösungssehnsucht zu finden, hatten sie den Blick nach oben gerichtet, die Gottheit um Hilfe angerufen und von der Religion die Befreiung von den Mängeln der menschlichen Natur erwartet. Inwieweit diese Erwartung theoretisch gerechtfertigt war, darauf hatten sie, da sie ja eben an der Theorie verzagten, viel weniger ihren Sinn gerichtet, als darauf, daß es überhaupt übernatürliche Kräfte gab, um den Menschen über die Not der Endlichkeit emporzuheben. Plotin hingegen sucht nach einer logischen Begründung und Rechtfertigung der menschlichen Erlösungssehnsucht und setzt es sich ausdrücklich zum Ziel, die skeptische Denkweise seiner Zeit theoretisch zu überwinden.

ZWEITER ABSCHNITT

DIE LEHRE PLOTINS

iermit ist nun auch schon der Gesichtspunkt angedeutet, der für die gesamten Untersuchungen des Philosophen maßgebend ist, und von welchem daher eine Darstellung seiner Weltanschauung notwendig ihren Ausgang nehmen muß.[1]

A. DER INDUKTIVE AUFSTIEG DER PLOTINISCHEN WELTANSCHAUUNG

Einleitung: Das Grundproblem der Plotinischen Philosophie

Gegenüber dem Skeptizismus der Sophisten, welche die Möglichkeit geleugnet hatten, das Wirkliche als solches zu erkennen, hatte Plato die Frage aufgeworfen: Wie muß daß Wirkliche gedacht werden, um Gegenstand unserer begrifflichen Erkenntnis sein zu können? Und er hatte geantwortet, daß es selbst begrifflich, daß es eine Welt von Begriffen sein müsse, da nur der Begriff, wie Sokrates gelehrt hatte, das Werkzeug und den Gegenstand

[1] Hätte Plotin wirklich ein vollständig ausgeführtes System geliefert, oder wären die einzelnen Abhandlungen des Philosophen nach einem bestimmten Plane angefertigt und ständen sie in einem deutlich sichtbaren inneren Zusammenhange, so würden wir uns bei der Darstellung einfach an die von jenem selbst gegebene Gliederung und Reihenfolge seiner Gedanken zu halten haben. Da hiervon jedoch nicht die Rede sein kann, die Schriften Plotins vielmehr bloß zufällig zustande gekommene Gelegenheitsschriften sind und den systematischen Hintergrund der Plotinischen Weltanschauung mehr ahnen lassen, als wirklich zur Erscheinung bringen, so sieht sich eine Darstellung genötigt, den bestimmenden Grundgedanken dieser Weltanschauung zu ergreifen, von sich aus einen inneren Zusammenhang ihrer einzelnen Teile herzustellen, die Beziehungen der Plotinischen Gedanken zueinander aufzudecken und den systematischen Charakter dieser Philosophie entschiedener herauszuarbeiten und in den Vordergrund zu rücken, als dies bei ihrem Urheber selbst der Fall ist. Daß hiermit ein dem Philosophen selbst fremdes Moment in die Darstellung seiner Ansichten hineingebracht wird, ist richtig, aber unumgänglich, um einen klaren Einblick in seine Gedankenwelt und einen deutlichen Überblick über ihre verschiedenen Teile zu gewinnen. Alle bedeutenderen

aller wirklichen Erkenntnis bildet. Auch Plotin strebt, wie gesagt, über den Skeptizismus hinaus und sucht in der Erkenntnis des Wahren, des ansichseienden Wesens, der wahren Wirklichkeit der Dinge den festen Ankergrund des Lebens. Seiner ganzen Philosophie liegt die unausgesprochene Frage zugrunde: Wie muß das Sein gedacht werden, um es trotz aller Einwände des Skeptizismus zu erkennen? Allein der Skeptizismus, wogegen Plotin sich richtet, ist nicht mehr jener naive Skeptizismus der Sophisten, der die Subjektivität des Denkens betont und die Möglichkeit der Erkenntnis geleugnet hatte, weil diese es immer nur mit unsern eigenen Gedanken, aber nicht mit der ansichseienden Wirklichkeit zu tun hat. Diesen Skeptizismus hatte Plato überwunden, indem er nur einfach den Gedanken selbst für das Wesen und das wahrhaft Wirkliche erklärt hatte. Was demgegenüber Plotin bekämpft, das ist jener raffinierte Skeptizismus der nachklassischen Philosophie, der mit seinem Hinweis auf die Relativität alles Existierenden das Sein nicht weniger als das Denken zersetzt hatte.

Die Voraussetzung hierbei war gewesen, daß das Sein mit der sinnlich-körperlichen Existenz, dem stofflichen Dasein zusammenfalle. Der Skeptizismus hatte gezeigt, daß dieses kein Wesenhaftes und Wirkliches sein könne, weil der Begriff des Körpers für das Denken unvollziehbar sei. Da er die sinnliche Erkenntnis für die einzige angesehen hatte, die es gibt, indem er auch das Denken

Darsteller der Plotinischen Weltanschauung, wie Zeller und Kirchner, haben diese daher auch in der Weise entwickelt, daß sie die Hauptgedanken des Philosophen aus dessen verschiedenen Schriften herausgehoben, sie unter einem bestimmten Gesichtspunkt geordnet und so das Zusammengehörige systematisch zu einem Ganzen vereinigt haben. Aber auch Richter, der dies Verfahren an Kirchner tadelt und statt dessen die einzelnen Schriften Plotins als in sich geschlossene Gedankenkreise behandelt, sie zwar als Ganze zueinander in Beziehung setzt, in sich jedoch vollständig zu erhalten sucht, kann dies Verfahren doch nur darum mit einiger Konsequenz durchführen, weil er in seinen «Neuplatonischen Studien» einen ganz anderen Zweck verfolgt als denjenigen einer einfachen Darstellung der Plotinischen Weltanschauung und muß sich hierbei manche wichtige und charakteristische Bestimmung entgehen lassen, nur weil sich diese zufällig nicht in den angeführten Abschnitten findet. (Vgl. A. Richter: «Neuplatonische Studien» Hft. II [1867] 6—22.)

mit der gesamten nachklassischen Philosophie nur aus der sinnlichen Wahrnehmung begriffen hatte, so hatte er behauptet, daß es überhaupt nicht möglich sei, das Wesen der Wirklichkeit zu erkennen. Plotin leugnet die Voraussetzung dieser Ansicht, daß die Sinneswahrnehmung das einzige Organ unserer Erkenntnis sei, und sucht an deren Stelle der Vernunft eine selbständige Bedeutung als Organ der Erkenntnis zuzuschreiben. Der Skeptizismus hatte die Wirklichkeit mit dem Hinweis darauf unserer Erkenntnis entziehen wollen, daß diese relativ sei, das wahrhaft Wirkliche jedoch eben deshalb nicht relativ sein könne. Plotin antwortet, daß die Wirklichkeit nur alsdann ein Gegenstand unserer Erkenntnis zu sein vermöge, wenn sie selbst relativ, das Denken nur alsdann das Sein erfassen könne, wenn dieses selber Denken sei.

Was als unbewußte Voraussetzung den philosophischen Bestrebungen der Neupythagoreer und der ihnen verwandten Denker zugrunde gelegen hatte, das kommt in Plotin zum bewußten Ausdruck.

Die Vernunft ist das wahre Erkenntnisorgan, nicht die Sinneswahrnehmung, wie die gesamte nachklassische Philosophie dies angenommen hatte; folglich kann auch nicht der sinnlich wahrnehmbare Stoff, sondern kann nur die Vernunft das wahre Wesen der Dinge sein. Die Wirklichkeit muß selbst Denken sein, wenn es möglich sein soll, sie zu denken: die Identität des Denkens und des Seins ist, wie schon Plato wußte, die unumgängliche Voraussetzung aller unserer Erkenntnis. Plato hatte nur selbst noch zu sehr unter dem Banne seines Meisters Sokrates gestanden, wenn er den einzelnen Gedanken, den Begriff als solchen für das Wesentliche und gleichsam die Substanz des Denkens angesehen hatte und dabei stehen geblieben war, das Wirkliche als eine Welt für sich selbständiger und gegeneinander abgeschlossener Begriffe aufzufassen. Der Skeptizismus hatte gezeigt, daß vielmehr der innere Zusammenhang, die wechselseitige Bezogenheit der Gedanken aufeinander und ihre logische Vermittlung durcheinander, wie Hegel es genannt hat, den wahren Charakter des Denkens ausmacht. Wenn also das Sein wirklich denkbar sein soll, dann darf es nicht bloß überhaupt gar keine stoffliche Wirklichkeit

geben, weil diese ja nicht denkbar ist, sondern das an sich Seiende, die ideale Wirklichkeit und Wesenheit der Dinge muß auch selbst etwas ganz anderes sein, als jenes starre unbewegte Reich der Platonischen Ideen, nämlich eben Beziehung dieser Ideen aufeinander, lebendiges Erzeugen der einen durch die andere, Entwicklung des vorher Eingewickelten, in der Ursprünglichkeit des unmittelbaren Gedankens Beschlossenen, Prozeß, ideale Bewegung — Denken. Ist aber die wahre Wirklichkeit ein Leben, ein tätiges sich aufeinander Beziehen und durcheinander Vermitteln der Gedanken, dann können diese selbst auch nicht, wie Plato meinte, ein Selbständiges und Ursprüngliches, ein an sich Seiendes, der Relation Entrücktes im höchsten Sinne des Wortes sein, sondern dieses muß, als absolut Beziehungsloses, jenseits der idealen Wirklichkeit liegen. Es muß folglich noch eine Sphäre über allem Sein und Denken geben, in welcher wir erst das wahre Ansich, den Urgrund und das Urwesen alles Daseins zu erblicken haben.

Für Plato, der den Erkenntnisakt ausschließlich durch den Sokratischen Begriff bestimmt hatte, waren der Urgrund, das Wesen und die wahre Wirklichkeit der Dinge unmittelbar in eins zusammengefallen. Alle drei Bestimmungen waren für ihn eben nur verschiedene Ausdrücke des an sich seienden oder metaphysisch verselbständigten Begriffes gewesen. Die Erkenntnis der Ideenwelt war ihm ebenso eine Erkenntnis der wahren Wirklichkeit, des Wesens wie des Urgrundes aller Dinge gewesen.[1] Für Plotin, der die Vernunft, als Erkenntnisorgan, vom Denken, als ihrer Tätigkeit oder Äußerungsweise, unterscheidet, ist auch die Vernunft, als Wesenheit, von der wahren Wirklichkeit des Denkens verschieden; und da er mit dem Skeptizismus die relative Beschaffenheit der Erkenntnis festhält, so fällt ihm auch der Urgrund der Wirklichkeit nicht mit dieser selbst zusammen, sondern liegt

[1] Es entspricht dies in der neuen Philosophie etwa dem Standpunkte Schopenhauers, wenn dieser den von Kant überkommenen erkenntnistheoretischen Begriff des «Dinges an sich» mit dem metaphysischen Begriff des «Wesens» gleichsetzt und aus dem Gedanken der Alleinheit des metaphysischen Wesens die Nichtexistenz einer Mehrheit von Dingen an sich, d. h. den erkenntnistheoretischen transzendentalen Idealismus und umgekehrt folgert.

vor und jenseits alles Seins und Denkens.[1] Als vordenklicher aber, kann der Grund des Seins folgerichtig auch nicht mehr vom Denken wirklich ergriffen werden. Soll trotzdem auch in dieser Hinsicht nicht der Skeptizismus das letzte Wort behalten, so ist eine vollständige Überwindung dieser Richtung nur durch ein Hinausstreben über unsere Denktätigkeit, durch eine unmittelbare mystische Vereinigung mit dem Grunde alles Seins und Denkens möglich.

I. Die sinnliche Wirklichkeit

Die Grundfrage der Plotinischen Philosophie ist hiernach diejenige nach dem Ansich, dem von aller Relation freien Träger und Grund der Dinge. Dieser wird von der griechischen Philosophie mit dem Ausdruck Usia (οὐσία) bezeichnet. Unter Usia versteht sonach Plotin mit Aristoteles dasjenige, worauf sich alle Aussagen im Satze beziehen, was aber selbst von keinem andern ausgesagt wird, dasjenige also, was seiner Natur nach sich selber angehört, was, als Teil, ein derartig Zusammengesetztes ergänzt oder vollendet, an welchem alles übrige als seine Eigenschaft oder Bestimmung haftet, was jedoch selbst nicht an einem andern Unterliegenden, Hypokeimenon oder Substrate ist und folglich auch nicht durch ein anderes hervorgebracht, sondern rein durch sich selbst ist, was es ist. (Ennead. VI, 3, 4 und 5). Als solches hatten die Stoiker die Grundlage aller sinnlichen Wirklichkeit, den Stoff (ὕλη), bezeichnet und diesen mithin als ein völlig eigenschaftloses und unbestimmtes Etwas beschrieben. Plotin vermag sich ihrer Auffassung schon deshalb nicht anzuschließen, weil er mit Aristoteles den Stoff für die bloße Möglichkeit der Dinge ansieht, aus welchem das einzelne wirkliche Ding erst durch Vermittlung der Form hervorgeht. Es erscheint ihm folglich widersinnig, dasjenige, was gar nicht wirklich existiert, als Prinzip und Grund der Dinge aufzufassen, weil die bloße passive Möglichkeit nicht wirksam werden,

[1] Es ist dies ganz derselbe Schritt, den in der Gegenwart E. v. Hartmann über Schopenhauer hinaus vollzogen hat, indem er die erkenntnistheoretische Vielheit der Dinge an sich unter dem Namen der «objektiven Erscheinungswelt» vom alleinen Wesen unterschieden und dieses als den metaphysischen substantiellen Grund und Träger über die Sphäre der Erscheinung sowohl in ihrer objektiven wie subjektiven Gestalt emporgerückt hat.

nicht von sich aus zur Wirklichkeit übergehen kann (IV 1, 11; VI 1, 26).

Es ist im Grunde derselbe Einwand, den man gewöhnlich auch gegen den Materialismus erhebt, wenn man diesem vorwirft, daß er nicht erklären könne, woher die erste Bewegung der Materie stamme, von welcher doch alles übrige abhängt. Nach der Ansicht der Stoiker soll alle geformte und bestimmte Wirklichkeit eine Erscheinung und Wirkung des Stoffes sein. Wie aber kann der unbestimmte Stoff die Form bewirken? Aber gesetzt auch, der Stoff wäre an sich selbst bestimmt, so wäre die Usia als ein Körper zu verstehen; woher aber alsdann die Vereinigung der körperlichen Eigenschaften, der Dreidimensionalität, der Widerstandskraft, der Größe usw.? Der Körper ist als solcher notwendig vielfach, da er aus dem Stoff und seinen Eigenschaften besteht. Der Stoff aber kann doch selbst die Vereinigung nicht bewirken, da er eben nur ihre passive Unterlage, nur das Substrat der vielen Eigenschaften darstellt. Und ferner, wie soll man sich das Leben und die Seele aus dem bloßen toten Stoff erklären? Die Stoiker betrachten auch die Seele als Stoff und wollen sie nur als eine Modifikation des letzteren gelten lassen. Allein dies ist so offenbar absurd, daß es nur dazu dient, die völlige Unhaltbarkeit dieser ganzen Ansicht aufzudecken.

Die Stoiker stellen also das wahre Verhältnis der Dinge auf den Kopf, wenn sie die Form aus dem Stoff, die Einheit aus der Vielheit, die Seele aus dem körperlichen Sein usw. begreifen wollen. Dasjenige, was die passive Möglichkeit des Stoffes erst zur Wirklichkeit, seine Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, was die Vielheitlichkeit des Körpers zur Einheit erhebt, die seelische Tätigkeit bedingt und den Stoff damit erst zur Unterlage des konkreten Daseins, zum Träger der Erscheinungswelt macht, kann nicht selbst wieder ein Stoff, sondern es kann nur ein vom letzteren *verschiedenes*, also *immaterielles*, *einheitliches* und *aktives* Prinzip sein, das folglich auch das *Prius* der stofflichen Wirklichkeit sein muß. Dann kann aber auch der Stoff nicht schon als solcher die Usia oder der unmittelbare tragende Grund des Daseins sein. Es ist unvernünftig von den Stoikern, das Formlose, Passive, Leblose, Vernunftlose, Dunkle und Unbestimmte als Prinzip und Urgrund der Dinge anzusehen. Der

Stoff ist für sich noch gar nicht einmal wirklich, kann also zu allerletzt das Sein schlechthin und nicht das erste, sondern nur das letzte in der Stufenreihe der Prinzipien sein. Wenn die Stoiker dies Verhältnis umkehren, so liegt der Grund für ihren Irrtum darin, daß sie bei der Aufstellung der Prinzipien die Sinneswahrnehmung zur Führerin gewählt und die schlechthinige Wirklichkeit des Stoffes sich durch den bloßen Augenschein verbürgen lassen, weil sie in jenem ein Bleibendes und Unaufhebbares in allem Wechsel der Dinge und Eigenschaften zu erkennen glauben. Aber wie könnte wohl der Stoff ein Wahres sein? Behaupten nicht auch die Stoiker am Ende, daß das wahre Sein nicht durch sinnliche Wahrnehmung, sondern nur durch Vernunft zu erfassen sei? Was ist aber das für eine wunderliche Vernunft, die den Stoff sich selbst voranstellt und diesem hiermit ein höheres Sein als sich selber zuschreibt? Eine solche Vernunft, die sich dem Stoffe unterordnet und sich für geringer hält als jenen, ist durchaus unglaubwürdig. Denn wie kann sie wohl über ihn als das Höhere ein Urteil abgeben, wenn sie ihm selbst in keiner Weise gleichartig ist? Der Stoff ist das Unvernünftige schlechthin. Ein solches aber vermag die Vernunft nicht zu erkennen und folglich kann sie ihm auch keine letzte und höchste Wahrheit zugestehen (VI 1, 26—28).

Hiernach ist also der Stoff an sich überhaupt noch gar nicht wirklich, sondern gleichsam nur ein Schatten, woran die Formen oder Begriffe (λόγοι) haften; das stoffliche Substrat ist folglich unfruchtbar und unzureichend, um Usia im absoluten Sinne sein zu können (VI 3, 8). Daraus folgt, daß auch das aus Stoff und Form Gemischte, das einzelne bestimmte Ding, nicht die gesuchte Usia sein kann. Dies ist die Meinung des Aristoteles. Sie widerlegt sich jedoch schon dadurch, daß es unmöglich ist, die Einheit von Stoff und Form unter einen und denselben Gattungsbegriff zusammenzufassen, da es weder ein unkörperliches Körperliches, noch ein körperliches Unkörperliches geben kann. So aber kann das einzelne sinnliche Dieses unmöglich als ein an sich Seiendes und Letztes betrachtet werden (VI 1, 3). Der Stoff wird nur wirklich an der Form. Die Form aber, die sich mit dem Stoff vereinigt und in Gemeinschaft mit dem unbestimmten Stoff die be-

stimmte sinnliche Wirklichkeit hervorbringt, büßt hierdurch mit ihrer Wirksamkeit zugleich auch ihre Wirklichkeit ein und sinkt zu einem bloßen passiven Spiegelbilde ihrer ursprünglichen Wesenheit herunter. Der Stoff ist mithin, streng genommen, auch nicht die Unterlage für die Form, sondern eben nur für das Spiegelbild der Form; diese ist es, die den an sich unwirklichen Stoff zum bestimmten sinnlichen Gegenstand ergänzt und vollendet. Die Form verwirklicht sowohl den Stoff wie das aus ihr und ihm Gemischte, d. h. den einzelnen konkreten Gegenstand, und kann demnach mit höherem Rechte als die Unterlage dieses letzteren angesehen werden. So aber ist sie nicht in dem Stoff, sondern eins mit diesem, und beide zusammen, die Einheit von Stoff und Form im einzelnen konkreten Dieses bildet ihrerseits die Unterlage für die Modifikationen der Sinnenwelt, wie denn z. B. Sokrates das Prius und Substrat für dessen Handlungen und Affekte darstellt (VI 3, 4).

Die Einheit von Stoff und Form in den sinnlichen Gegenständen mag also, als Unterlage für bestimmte Zustände und Tätigkeiten, immerhin als Usia bezeichnet werden: es geht doch jedenfalls nicht an, die sinnliche Usia mit Aristoteles für den tragenden Grund im absoluten Sinne, die für sich selbständige und ursprüngliche Unterlage der Affektionen anzusehen. Damit ist nun aber auch schon die Ansicht widerlegt, als ob die Form am sinnlichen Gegenstande als solche die gesuchte Usia wäre. Denn die Form ist ja, wie gesagt, am Stoffe nicht als das vorhanden, was sie wirklich und ihrer Natur nach ist, nämlich als reine Tätigkeit oder Energie, die den Stoff in schöpferischer Weise gestaltet, sondern eben nur als Schatten oder Spur, welche die Form bei ihrer Tätigkeit im Stoff zurückläßt. Was für sich selbst die Wirksamkeit schlechthin ist, das erscheint am Stoff als Eigenschaft und zufällige Bestimmung des Stoffes, kann folglich auch nicht Usia, sondern nur Qualität genannt werden. Die Usia soll das Selbständige und Ursprüngliche schlechthin sein, an welchem mithin nichts Zufälliges, sondern alles nur durch seine eigene Natur bestimmt ist. Die Qualität hingegen ist ein gewisser Zustand an den bereits vorhandenen Gegenständen, sei es ein von außen hinzugefügter oder von Anfang an gegebener, der aber auch fehlen könnte; sie ist

gleichsam nur die Art und Weise, wie die Usia sich an deren Oberfläche spiegelt. Daher gehen wir denn auch immer fehl, indem wir stets bei den Untersuchungen der Usia innerhalb der Sinnenwelt über diese ausgleiten und in das Quale hineingeraten, d. h. den bloßen Zustand und die zufällige Bestimmung mit ihrem tragenden Grunde verwechseln. Mit andern Worten: die Qualität vertritt zwar den schöpferischen Begriff oder die Form innerhalb der Sinnenwelt, ist aber selbst von dieser verschieden und kann höchstens nur für eine Erscheinung der Usia angesehen werden (II 6, 1—3).

Es ist klar, daß hiermit der stoisch-epikureische Materialismus ebenso wie der naturalistische Pluralismus des Aristoteles überwunden ist. Der Stoff kann als solcher nicht die Usia, der tragende Grund des Daseins sein, zu welchem sich alle übrigen Dinge und Verhältnisse als bloße Eigenschaften und Bestimmungen verhalten, und zwar weder als ungeformter, noch als geformter Stoff, weder als ein einheitliches stoffliches Wesen, noch als eine Vielheit von Atomen, weil er eben gar nichts Wirkendes und folglich auch nichts Wirkliches ist, sondern alle seine Bestimmtheit und Wirklichkeit erst von außen durch die Form empfängt. Allein auch die Einheit von Stoff und Form kann nicht im wahren Sinne Usia heißen, weil die Form in der sinnlichen Usia ohne Wirksamkeit und folglich auch ohne eigentliche ursprüngliche Wirklichkeit und Selbständigkeit, der Stoff aber überhaupt nicht wirklich ist. Die sinnliche Wirklichkeit ist folglich keine eigentliche wahre Wirklichkeit. Das Seiende im sinnlich Wahrnehmbaren existiert nicht von sich selbst, sondern nur durch Teilnahme an dem wirklich Existierenden, von dem es die Existenz empfangen hat (VI 3, 6). Die Usia besteht hier aus Faktoren, die keine Usiai sind; das aber ist nur möglich, weil sie selbst gar keine wahre Usia, sondern höchstens nur deren Nachahmung und Abbild ist (VI 3, 8). Die Sinnenwelt ist ihrem Wesen nach nichts anderes als die Art und Weise, wie die übersinnliche Welt der Formen, der schöpferischen Begriffe oder Ideen, sich auf dem dunklen Hintergrunde des Stoffes reflektiert: das Bild der Ideenwelt im Spiegel des Stoffes. Sie ist mit ihrem Werden und dem beständigen Wechsel der in ihr vorhandenen Gestalten eine bloße Erscheinungswelt oder viel-

mehr Scheinwelt. Folglich kann sie auch nicht der Ort der gesuchten Usia sein; und folglich sehen wir uns genötigt, uns im Intelligiblen (νοητόν) nach der Usia umzusehen.

II. Die intelligible Wirklichkeit

1. Die Ideenwelt und der Intellekt

Wie gelangen wir nun von der sinnlichen Wirklichkeit zum Intelligiblen? Offenbar nur, indem wir von der Eigentümlichkeit der körperlichen Gegenstände, ihrem Werden, ihrer sinnlichen Beschaffenheit, ihrer Größe usw., abstrahieren und das alsdann noch übrig Bleibende in seiner Besonderheit und seinem Gegensatze zur sinnlichen Existenz ins Auge fassen (VI 2, 4).

Nun haben wir den Körper bereits als eine Vereinigung von Eigenschaften kennen gelernt, die ihre Einheit nicht dem unterliegenden Stoff, sondern einem von diesem verschiedenen, also immateriellen einheitlichen Prinzip zu verdanken haben. Wir sahen aber ferner, daß auch die vielen Eigenschaften ihre Existenz nicht vom Stoff erhalten können, da dieser ja eben passiv ist und keine ursprüngliche Wirksamkeit entfaltet. Es bedarf mithin zu ihrer Erklärung eines schlechthin aktiven Prinzips, welches von sich aus auf die stoffliche Unterlage einwirkt, die letztere aus einer bloßen passiven Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebt und ihr, der an und für sich absolut bestimmungslosen, ihre Unterschiede und Bestimmtheiten verleiht.

Dies wäre nun aber offenbar nicht möglich, wenn das immaterielle Eine ein schlechthin oder abstrakt Eines, wenn es selbst ohne Vielheit und Bestimmtheit wäre. Das Prinzip, woraus die körperliche Welt oder die Sinnenwelt durch Vermittlung des Stoffs hervorgeht, muß also Eines sein, um die Einheit der körperlichen Gegenstände und ihren Zusammenhang, und es muß zugleich doch Vieles sein, um die Vielheit der körperlichen Bestimmungen zu erklären. Es muß folglich ein Vieleiniges (πλῆθος ἕν), ein vielfach oder konkret Eines sein, so zwar daß die Einheit sich als das Band erweist, wodurch die Vielen vereinigt und zusammengehalten werden, die Vielheit in der Einheit aufgehoben ist und die vielen Teile weder getrennt voneinander,

noch unabhängig vom Ganzen existieren können, mithin überhaupt keine Teile im eigentlichen Sinne, sondern vielmehr bloße Momente, inhaltliche Bestimmungen des Einen sind und nur in ihrer Bezogenheit auf das Eine eine eigentümliche Wirksamkeit entfalten. Dies ist nur möglich, weil die Teile nur begriffliche Teile des Ganzen oder weil es Begriffe (λόγοι) sind, die, als schöpferische Formen und Prinzipien, die Sinnenwelt gestalten; denn nur ihre begriffliche Wesenheit bleibt nach Abzug aller spezifisch sinnlichen und stofflichen Beschaffenheiten übrig (VI 2, 5). Wie die Betrachtung der Sinnenwelt zeigt, daß in ihr die endlichen Gegenstände nicht getrennt und unabhängig voneinander existieren, sondern daß sich jeweils mehrere von ihnen unter höhere und allgemeinere Begriffe zusammenfassen lassen und schließlich alle als bloße Bestimmungen und Momente in dem einen Begriff des Seins vereinigt werden können, genau so auch beim intelligiblen Prinzip der Dinge: auch dieses ist seiner Natur nach ein Begriff, und zwar ein höchster Gattungsbegriff, der eine Vielheit niederer Gattungsbegriffe in sich befaßt, von denen jeder selbst wieder eine Vielheit von Artbegriffen einschließt und diese wiederum viele Individualbegriffe in sich enthalten. So aber fällt es mit der urbildlichen Ideenwelt zusammen, die auch Plato für das Seiende im eigentlichen Sinne, das wirksame und bestimmende Prinzip der bloß scheinbar wirklichen Sinnenwelt erklärt hat (VI 2, 2).

Nach Plato war die Ideenwelt ein bloßes Nebeneinander und Auseinander für sich selbständiger Begriffe gewesen. Zwar sollten auch sie irgendwie untereinander zusammenhängen und letzten Endes auf eine höchste Einheit hinweisen und von einer solchen abhängig sein; indessen hatte er jenen Zusammenhang doch immer nur als ein unbegreifliches «Teilhaben» der Ideen aneinander und die Ideen selbst als verselbständigte Allgemeinbegriffe ohne innere Unterscheidung angesehen. Daß bei dieser Ansicht die tatsächlich gegebene individuelle Besonderheit der Dinge ebenso wenig wie ihre Einheit erklärbar sei, das hatte bereits Aristoteles ihm vorgeworfen und demnach selbst die Form als die Einheit des Allgemeinen und Besonderen verstanden. Allein auch er hatte die tatsächliche Einheit und Besonderheit der Dinge aus

der bloßen Vereinigung der Form und des Stoffes nicht erklären können; er hatte nicht zu zeigen vermocht, wie die Form durch ihre Vereinigung mit dem Stoff zur Konkretion genötigt werde. Nach Plotin hingegen existiert das Besondere nicht nur im Allgemeinen und dieses ist als solches mithin ein Vieleiniges, sondern das Vieleinige hat eine selbständige Existenz vor und unabhängig vom Stoff und vereinigt sich mit diesem nur, indem es gleichsam von außen auf ihn einwirkt. Plotin faßt sonach die Platonische Auffassung der Idee als eines transzendenten für sich selbständigen Seins mit der Aristotelischen Auffassung der Form als der Einheit des Allgemeinen und Besonderen in eins zusammen und betrachtet das Intelligible als ein Reich übersinnlicher Besonderheiten, die sich sämtlich zu Momenten einer höheren übergreifenden Einheit aufheben.

Wenn Plato nur Gattungs- und Artideen gekannt hatte, so behauptet also Plotin auch die Existenz von Individualideen, die in den Artideen aufgehoben sind; und wenn er gleich Bedenken trägt, um der ungetrübten Reinheit, Vortrefflichkeit und übersinnlichen Erhabenheit des Intelligiblen willen, Ideen auch des Schlechten, des Verfehlten, des Schmutzes und ähnlicher Dinge zuzugeben (V 9, 14), so ist er doch grundsätzlich überzeugt, daß wenigstens jedes Naturprodukt, sei es ein unorganisches Element, ein Organismus oder ein Weltkörper, im Intelligiblen sein ideales Urbild habe (VI 7, 8—12). Ja, auch das Unvernünftige und Geringe sowie die menschlichen Künste existieren dort in begrifflicher Gestalt, insoweit wenigstens, als von ihrem sinnlichen Stoffe abgesehen und bloß das Wesentliche an ihnen ins Auge gefaßt wird, also z. B. Harmonie und Rhythmus in der Musik, die Symmetrie in der Baukunst usw. (V 9, 11).

Hiernach gibt es also so viele ideale Urbilder, als es Einzelexistenzen in der Sinnenwelt gibt, und zwar, wie Plotin mit Recht hervorhebt, weil es nicht zwei Dinge gibt, die einander vollkommen ähnlich sind, und die unterscheidenden Eigentümlichkeiten der Individuen sich aus einem gemeinsamen Urbilde, wie Plato dies annimmt, nicht erklären lassen. Es gibt nicht nur eine Idee des Menschen für alle Menschen, sondern Sokrates, Pythagoras usw. haben jeder eine besondere Idee; und jede einzelne dieser Ideen

schließt selbst wieder so viele Ideen in sich ein, als sich Besonderheiten an den betreffenden Individuen finden, die nicht durch Zufall zu ihnen hinzugefügt sind, sondern ihnen von Natur anhaften. Die ganze Sinnenwelt mit allen ihren Einzelheiten hat somit ihr Gegenstück im Intelligiblen und ist in diesem in idealer Weise vorgebildet. Wir haben aber keine Veranlassung, an der Unbegrenztheit (ἀπειρία) der Zahl der Ideen Anstoß zu nehmen. Denn diese ist nur eine scheinbare, während die Zahl der Ideen in Wahrheit in jedem Augenblicke sowohl wie innerhalb einer Weltperiode eine ganz bestimmte ist und das Unendliche nur ein Produkt des menschlichen reflektierenden Zählens darstellt (V 7, 1. 3; VI 6, 18). Entsteht ein Individuum oder stirbt es, so tritt die ihm zugehörige Idee aus der Gesamtheit der Ideen hervor oder in sie zurück und sie verändert sich entsprechend den Veränderungen der sinnlichen Eigenschaften. Immer aber bleibt doch die Zahl der Ideen im ganzen unverändert; und was als Hinzutritt neuer Ideen oder ein Ausfall bereits vorhandener erscheint, ist in Wahrheit eben nur ein verschiedenes Hervortreten der ein für allemal innerhalb einer Weltperiode gegebenen und vorher bestimmten Anzahl idealer Urbilder (V 7, 1—3).

Daß in der Tat das Intelligible ein Vieleiniges und nicht, wie Plato meint, eine Vielheit ist, die an der Einheit bloß irgendwie «teil hat», das ergibt sich schon aus ihrer begrifflichen Beschaffenheit. Denn der Begriff schließt seinem Wesen nach eine Vielheit von Bestimmungen in sich ein, wie denn z. B. der Begriff einer Pflanze oder eines Tieres die Gesamtheit aller derjenigen Bestimmungen als logisch geforderte Momente in sich enthält, die in der Wirklichkeit die Pflanze oder das Tier bedingen; und darin, daß im Intelligiblen alles eins ist und nicht voneinander getrennt werden kann, besteht nach Plotin die Liebe des (intelligiblen) Alls (VI 7, 14). Die Ideen also existieren ineinander, sowie die Momente eines Begriffes in diesem Begriffe existieren und nur von der diskursiven Reflexion aus ihm herausgestellt und verselbständigt werden können. Ja, die Ideen durchdringen sich so sehr gegenseitig, gleich vielen Zentren, die in einem einzigen Zentrum vereinigt sind, daß nicht die eine aus der anderen, sondern alle aus dem Ganzen hervorgehen, sowie jeder Begriff durch den nächsthöheren, dieser wieder

durch einen höheren ihn umschließenden, dieser abermals durch einen noch höheren und allgemeineren usw. bestimmt wird. Jede einzelne Idee bezieht sich somit auf das Ganze, ja, ist selbst das Ganze, nur unter einer besonderen Form, sofern sie das Ganze implicite in sich enthält und in jeder ihrer Bestimmungen auf das letztere zurückweist, so daß überall alles, jedes Einzelne alles, das Besondere zugleich das Allgemeine ist (V 8, 4; VI 5, 5; III 2, 1). Das Intelligible wirkt auf das Ganze mit dem Ganzen und wirkt auf den Teil wieder mit dem Ganzen, d. h. jede Wirkung des Ganzen auf die Teile ist als solche zugleich eine Wirkung der Teile auf das Ganze. Wenn daher auch der Teil die Wirkung zunächst nur als diejenige eines Teiles erfährt, so ergibt sich doch stets als Resultat wiederum das Ganze (VI 5, 6). Die einzelne Idee repräsentiert das Ganze, sowie das einzelne Pferd die Gesamtheit aller Pferde oder die Gattung Pferd und weiterhin der Säugetiere usw. repräsentiert; und das Ganze ist nicht bloß die Summe seiner Teile, sondern das die Teile Erzeugende und die übergreifende und umfassende Totalität derselben (III 7, 4).

Weil das Intelligible die Vielheit nicht außer sich, sondern unmittelbar von sich und aus sich hat oder weil es die Vielen selbst in sich gesetzt hat, so ist es in noch viel höherem Grade Eins als das Sinnliche, das seine Einheit von jenem erst empfangen hat. Ja, das Prius und erzeugende Prinzip der Vielheit ist allein wahrhaft Eins, es ist dies in einem solchen Maße, daß, wenn man von den Vielen, da sie mit jenem identisch sind, eines hinwegnehmen könnte, man damit auch das Eine selbst vernichten würde. Das wahrhaft Eine ist der allumfassende Begriff, tritt folglich auch nicht aus sich heraus, da es ja kein Draußen für es gibt, sondern ist überall in sich und bei sich selbst, ohne sich selbst irgendwie in die Vielheit zu verlieren (VI 5, 9 und 10). In der Sinnenwelt freilich existieren die Dinge neben- und außereinander und beschränken und verdrängen sie sich gegenseitig, da fallen auch die Vielheit und die Einheit auseinander, entsteht das Eine aus den Vielen, ist der Teil als solcher nicht zugleich das Ganze und gibt es wirklich Teile, die losgerissen vom Ganzen existieren. Im Intelligiblen hingegen ist alles ineinander, schließt keines das andere von sich aus, scheint gleichsam alles ineinander, ist eines sozu-

sagen für das andere durchsichtig (V 8, 4). Der Grund hierfür aber liegt darin, daß das Intelligible ein rein Begriffliches und jede sinnliche Stofflichkeit Ausschließendes ist. Denn nur innerhalb der Sinnenwelt mit ihrer stofflichen Unterlage erscheint das Ineinander der Ideen raumzeitlich auseinandergezerrt und stehen sich die Gegenstände als selbständige und voneinander verschiedene gegenüber (VI 5, 10). Im Intelligiblen hingegen ist alles zusammen und nichtsdestoweniger gesondert. Hier liegen, wie die Kräfte im Samenkorne, alle Begriffe wie in einem Mittelpunkt verschmolzen; und wie die im Samenkorn enthaltenen Kräfte ihrer Natur nach selbst Begriffe sind, die ihrerseits wieder eine Mehrheit von begrifflichen Momenten in sich einschließen und sich rein nach logischen Gesichtspunkten von innen heraus entfalten, so ist auch das Intelligible, wie gesagt, ein Gattungsbegriff, der viele Artbegriffe in sich einschließt und folglich auch keinen Teil hat an den Schranken und Hemmungen des sinnlich-körperlichen Daseins (V 9, 6).

Das Prinzip der Sinnenwelt, welches deren Unterschiede bedingt und die für sich unwirkliche Stofflichkeit verwirklicht, ist das vieleinige Intelligible ohne alle Unwirklichkeit, das Wirkliche schlechthin, «das Seiende» (τὸ ὄν) im eminenten Sinne. Das wahrhaft Eine also ist das wahrhaft Seiende; und da nun die Vielheit, die seine Bestimmung ausmacht, eine logische oder begriffliche ist, oder da es Begriffe (Ideen) sind, die den Inhalt des Einen bilden, so fällt das Intelligible für Plotin mit dem Nus, dem Intellekt, der Vernunft, und zwar mit der absoluten Vernunft zusammen, sofern sie die Gesamtheit aller Ideen in sich einschließt. Die Ideen bilden zusammen die intelligible Welt, den Kosmos noētós. Dieser verhält sich mithin zum Nus, wie die Vielheit seiner inhaltlichen Momente sich zur übergreifenden Form des höchsten Gattungsbegriffes, wie das Produkt sich zum Produzenten verhält, aber ein Produkt, das nicht bei seinem Zustandekommen aus seinem erzeugenden Grunde heraustritt, sondern in ihm verbleibt, sofern es ja eben nur dessen inhaltliche Bestimmtheit darstellt. Als die Gesamtheit aller Ideen aber, ist der intelligible Kosmos absolut vollkommen und mangellos, das «wahrhaftige All», die absolute Totalität aller seienden

Gegenstände, der nichts fehlt, zu der auch nichts hinzukommt, von der aber auch nichts fortgenommen werden kann, und für welche es folglich weder Zukunft noch auch Vergangenheit geben kann, da jene voraussetzen würde, daß sie etwas noch nicht hat, diese hingegen, daß sie etwas besessen, aber wieder eingebüßt hat. Die Ideenwelt ist somit auch nicht dem Zufall unterworfen, denn dieser schließt die Möglichkeit in sich ein, daß ihr etwas von außen zustoßen könnte, daß sie affizierbar wäre und folglich nicht schon an sich das ganze Sein enthielte. Sie ist also alles von Notwendigkeit, ohne jegliche Veränderung, das wahrhafte Sein, das niemals nicht sein, noch anders sein kann, das stets sich gleichbleibende Sein ohne zeitliche Unterschiede, die ungeteilte Vollendung, die unmittelbare schlechthinige Gegenwart aller Dinge, die Plotin auch als deren Ewigkeit bezeichnet (III 7, 3—6). In dieser zeitlosen Ewigkeit und Unwandelbarkeit der intelligiblen Welt besteht deren Ruhe oder Ständigkeit (στάσις). Der Intellekt aber, der jene Welt als seine Bestimmung in sich enthält, ist nicht bloß ewig in sich selbst, sofern er außer Zeit und Raum ist, sondern, indem er ruhig in sich beharrt und nicht aus sich heraustritt, so ist er zugleich die beständige Sättigung und Fülle (χόρος) (V 9, 8).

Nun ist aber der vieleinige Intellekt nicht bloß das wahrhaft Seiende, weil er ohne allen Mangel und ohne alle Nichtwirklichkeit ist, sondern das Wirkliche ist eben deshalb zugleich das wahrhaft Wirksame, die absolute Energie oder Tätigkeit, sofern es in jeder Beziehung den Gegensatz zum passiven trägen Stoffe bildet und seine Verwirklichung des Stoffes darin besteht, von sich aus auf diesen einzuwirken (V 3, 7; V 8, 9). Der Stoff ist selbst ohne Aktivität und Lebendigkeit und vermag sich diese auch nicht selbst zu geben. Der Intellekt hingegen ist die absolute Spontaneität ohne irgendwelche Rezeptivität («actus purus»), da er ja sonst nicht das wahrhaft Seiende sein und die Gesamtheit alles Existierenden in sich enthalten würde. Seine Wirksamkeit ist aber nur darum die wahre, weil sie nicht auf etwas anderes, sondern rein auf sich selbst gerichtet ist (V 3, 7). Eben darum aber ist die Ideenwelt und der Intellekt auch zugleich das Reich der Freiheit und gibt es nur im Intelligiblen wahre Frei-

heit, weil Sein und Wirken in ihm identisch und die Wirksamkeit des Intellektes unbeschränkt und absolut spontan ist (VI 8, 4 u. 5).

Die Ewigkeit oder zeitlose Gegenwart ist also zugleich das unendliche Leben, denn es ist das Leben in seiner Totalität und braucht durch den Ausschluß von Vergangenheit und Zukunft, worauf ja eben die Totalität beruht, nichts von sich auf (III 7, 3 und 5). Die Ruhe oder Ständigkeit ist im Intelligiblen zugleich Bewegung (κίνησις). Der Intellekt hat nicht das Leben, sondern er ist das Leben selbst; das Sein und das Leben des Intellektes sind identisch. Ebenso sind aber auch die Ruhe und die Bewegung nicht seine bloßen Zustände, sondern die Bewegung ist seine Wirksamkeit, und diese ist selbst seine Wirklichkeit oder sein Sein, von dem wir gesehen haben, daß es eins ist mit der Ruhe oder Ewigkeit. Wie das Sein oder die Ruhe sich auf die Einheit und Ganzheit, so bezieht sich die Bewegung oder das Leben auf die Vielheit, Unterschiedenheit und Geteiltheit des Intelligiblen; beides ist nur in Gedanken oder in der diskursiven Reflexion zu trennen, ist jedoch in der Wirklichkeit eins, sowie wir gefunden haben, daß die Einheit und die Vielheit im Intelligiblen eins sind und dieses seiner Natur nach vieleinig ist (VI 2, 6—8; VI 9, 2).

Im Sinnlichen sind, wie alles übrige, auch die Ruhe und die Bewegung, das Sein und das Leben zweierlei und schließen sie sich gegenseitig aus. Im Intelligiblen jedoch fallen sie in eins zusammen. Hier ist die Ruhe zugleich Bewegung, nur eben nicht örtliche, sinnliche, sondern übersinnliche intelligible Bewegung, so zwar daß die Einheit oder das Ganze seine idealen Bestimmungen oder die Vielheit der Teile ständig setzt, um sie eben so ständig in die einheitliche Totalität wieder aufzuheben. Die Ruhe im Intelligiblen bedeutet sonach nur die Ständigkeit der intelligiblen Bewegung, die den Zustand des Ganzen ebenso unverändert bestehen läßt, wie sie im Einzelnen immer wieder dieselben inhaltlichen Momente hervorbringt (VI 2, 7): der Intellekt differenziert sich, schließt sich auf in eine Mannigfaltigkeit von Besonderungen und nimmt sie als seine Bestimmungen in sich zurück, indem er sich als das übergreifende, erzeugende und beherrschende Prinzip der Vielheit ausweist. Hierin, das Ver-

schiedene hervorzubringen, durch Herausstellung und Verknüpfung seiner inhaltlichen Bestimmungen seine höhere Einheit zu erweisen, besteht das unendliche Leben des Intellekts. Dieses ist somit eine ständige Bewegung, Bewegung und Ruhe in Einem, eine Bewegung jedoch ohne Veränderung oder eine Veränderung, die trotzdem die Unwandelbarkeit und unerschütterliche Sichselbstgleichheit des sich Verändernden nicht aufhebt (VI 2, 8).

So kann also der Intellekt zugleich als Identität oder Dieselbigkeit (ταυτότης) wie als Veränderung oder Anderssein (ἑτερότης) bestimmt werden: er ist Identität, sofern ihm Ständigkeit oder Ruhe zukommt, d. h. die Bewegung sich ständig wiederholt und auch der Inhalt der Ideenwelt sich gleichbleibt, sofern mithin die Vielheit ihrer Teile die Einheit und Ganzheit der Ideenwelt nicht berührt und jeder der Teile zugleich das Ganze darstellt. Er ist Anderssein, Veränderung oder Unterschied, sofern er überhaupt Bewegung ist und eine Vielheit von Teilen oder Bestimmungen erzeugt, die selbst vom Ganzen verschieden sind. Nun haben wir gesehen, daß Ständigkeit und Bewegung oder Sein und Leben identisch sind. Folglich ist der Intellekt die Identität der Identität und des Andersseins, indem jeder seiner Teile als solcher zugleich das Ganze, d. h. er selbst und sein Gegenteil, ist, das Ganze aber auch umgekehrt jeder seiner Teile und also nicht das Ganze ist (VI 2, 7). In diesem Sinne hat später Hegel das Wahre als dialektischen Prozeß gefaßt und die Begriffe auf Grund ihrer widerspruchsvollen Natur aus dem Begriffe des Seins hervorgehen und wieder in diesen zurückkehren lassen. Ja, es klingt bereits, als ob wir Hegel selbst vernähmen, wenn Plotin die wesentliche Eigentümlichkeit und Vortrefflichkeit des Intellektes oder der Vernunft darin erblickt, nicht bloß Unterschiede, sondern Gegensätze in sich selbst hervorzubringen (III 2, 16).

2. Die intelligible Wirklichkeit als Denken

Was ist denn nun jene intelligible Bewegung, die mit der Ruhe oder Ständigkeit identisch, rein auf sich selbst gerichtet und als solche die wahre Wirklichkeit sein soll?

Es versteht sich von selbst, daß die Bewegung im Intelligiblen oder im Reiche des Gedankens nichts anderes als Denken sein

kann (VI 2, 8). Das Denken ist die Identität von Identität und Anderssein, von Einheit und Vielheit, von Ruhe und Bewegung. Denn es ist immer selbst ein anderes, als dasjenige, was es denkt, und dieses ist doch zugleich wieder mit ihm eins im Akte des Denkens. Auch schließt es, als einheitliche Tätigkeit, doch zugleich die Vielheit der Gedanken in sich; und indem es die Gedanken erzeugt und als seine Momente in sich selbst zurücknimmt, kommt es in diesen Produkten seiner Tätigkeit zugleich zur Ruhe (V 3, 10). Wenn dies schon von unserem (endlichen) Denken gilt, wie viel mehr wird es erst vom absoluten Denken gelten. Unser Denken ist bestimmt durch die Einwirkung von außen und vermag nur durch Erinnerung, Vergleichung und Überlegung, d. h. auf dem Wege diskursiv zeitlicher Reflexion, von sich aus zu einem neuen Inhalt zu gelangen. Die absolute Vernunft, der Allgeist oder Urgeist hingegen, wie man diese als denkende auch bezeichnen kann, schließt selbst schon allen möglichen Inhalt in sich ein, setzt ihn unmittelbar in die ideale Wirklichkeit hinaus, ohne hierbei an das zeitliche Nacheinander gebunden zu sein, und bedarf daher auch keiner Erinnerung, Vergleichung und Überlegung (VI 2, 21).

Unser Geist denkt die Gegenstände bloß nach, der Allgeist denkt sie vor, sofern er die Gedanken ursprünglich erzeugt und als ewige beständig vor sich hat. Der Allgeist, so drückt Plotin dies aus, «ist Geist nicht von der Art, wie man etwa nach dem schließen könnte, was bei uns Geist genannt wird. Wir sind Geister, die aus logischen Prämissen ihren Inhalt gewinnen, die ihr Verständnis durch logische Operationen und Reflexionen über Grund und Folge erlangen, die das Seiende nach dem Satze des zureichenden Grundes schauen, Geister, die vorher nicht hatten, sondern vor ihrem Lernen trotz ihrer Geistnatur doch leer waren. Fürwahr, so ist jener Geist nicht beschaffen, sondern er hat alles und ist alles und bei allem, indem er bei sich ist, und er hat alles, ohne es zu haben. Denn er hat es nicht als ein anderes, von dem er selbst verschieden wäre, auch besteht nicht jedes einzelne von dem, was in ihm ist, für sich gesondert. Denn jedes einzelne ist das Ganze und in allen Beziehungen alles; doch ist es auch nicht vermengt, sondern andererseits für sich gesondert. Das Teil-

nehmende dagegen nimmt nicht zugleich an allem, sondern nur an demjenigen teil, woran es kann» (I 8, 2).

Wenn also wir uns mühsam durch Schlüsse und Beweise von Bestimmung zu Bestimmung weiter tasten müssen, so bewegt sich das Denken des Allgeistes überhaupt nicht in Syllogismen, sondern in den Prämissen denkt er unmittelbar den Schlußsatz mit und, ohne zu schwanken oder zu zweifeln, erkennt er im Gegenwärtigen das Zukünftige und setzt es mühelos als eine Bestimmung seines Denkens (V 8, 7). So gleicht sein Wissen nicht demjenigen der Seher, die das Zukünftige nur mittelbar aus der Gegenwart erschließen und in gefühlsmäßiger Ahnung vorwegnehmen oder deuten, sondern vielmehr demjenigen der schöpferischen Geister, die in der Gegenwart der Zukunft gewiß sind und niemals einen Zweifel oder eine andere Meinung haben (IV 4, 12, vgl. auch V 5, 1). M. a. W. das absolute Denken des Allgeistes ist nicht diskursiv zeitliche Reflexion, sondern ewige simultane Intuition, die alles ursprünglich hat und weiß, es ist reflexionslose Allwissenheit oder genauer: es ist überhaupt kein Denken in unserem Sinne des Wortes, sondern ein Schauen, kein sinnliches, sondern ein übersinnliches Schauen oder intellektuelle Anschauung (V 3, 17). Als solche aber ist es, wie gesagt, nicht passiv bestimmt, wie unser Denken, auch nicht auf etwas anderes gerichtet, sondern es ist schlechthin affektionslose Energie, die es lediglich mit sich selbst zu tun hat, in sich verbleibt und allen ihren Inhalt spontan aus sich selbst entfaltet.

Die intelligible Bewegung ist Denken, das Denken ist intellektuelle Anschauung, die intellektuelle Anschauung ist spontane Energie oder Wirksamkeit; eben diese aber ist, wie wir gesehen haben, mit der Ruhe und als solche wiederum mit dem Sein identisch. Folglich sind auch Denken und Sein eines und dasselbe, so zwar daß nicht bloß die Funktion oder Tätigkeit des Denkens wegen ihrer Identität mit der intelligiblen Bewegung selbst das Sein ist, sondern auch das Produkt der Energie, der Inhalt des Denkens oder der Gegenstand des Schauens mit dem Sein als solchem identisch ist, weil er eins ist mit der Ständigkeit (V 9, 5). In der Tat, wenn im Intelligiblen das Denken seinen Gegenstand nicht außer sich, sondern in sich hat, ihn nicht, wie

unser Denken, bloß nachdenkt, sondern in ursprünglicher Weise vordenkt, so muß er mit ihm identisch sein und muß er sich zum Denken wie das Produkt zur produzierenden Funktion verhalten. Der Gegenstand des Denkens aber ist das Sein; also muß das Sein mit dem Denken selbst identisch sein und doch zugleich das Ergebnis der Funktion, der Energie oder Wirksamkeit des Denkens sein (VI 2, 8).

Das Produkt der Energie bezeichnet Plotin mit dem stoischen Ausdruck Hypostase, versteht jedoch hierunter nicht, wie die Stoiker, das Hypokeimenon, das Substrat oder die Unterlage der Eigenschaften, d. h. den qualitätlosen Urstoff als Grund und Wesen der Dinge, sondern vielmehr etwas absolut Stoffloses, Immaterielles oder Intelligibles, nämlich, wie auch der Ausdruck besagt, das Gedachte, sofern es durch die Energie des Denkens «zustande» gebracht (V 1, 4), gesetzt ist und dadurch Wirklichkeit erlangt hat (VI 2, 8; V 1, 7). Im Intelligiblen ist mithin die Wirklichkeit nicht das Prius, sondern das Posterius der Funktion oder Energie des Denkens: nicht eine vorhandene Wirklichkeit denkt, auch denkt das Denken hier nicht etwa eine bereits bestehende Wirklichkeit, sondern es setzt sie unmittelbar durch sein Denken; und diese von der Energie gesetzte intelligible Hypostase ist die eigentliche wahre Wirklichkeit, sofern sie mit dem Denken eins und das Denken, als intelligible Bewegung, eins ist mit der Ruhe, die selbst wiederum nur ein anderer Ausdruck ist für den Intellekt, den wir als das wahrhaft Seiende begriffen haben.

Nun ist es das Ziel alles Denkens, das Wahre, d. h. die Wirklichkeit, zu denken. Dies Ziel aber ist im höchsten Maße dann erreicht, wenn beide nicht mehr verschieden sind, die Wirklichkeit restlos ins Denken aufgehoben, das Denken unterschiedslos gleichsam in Wirklichkeit aufgelöst ist. Eben dies aber ist der Fall im Intelligiblen. Das Intelligible ist mithin nicht bloß die wahre Wirklichkeit, sondern überhaupt das Reich der Wahrheit, die absolute Wahrheit, sofern in ihr das Wissen nicht ein bloßes Bild der Sache, sondern unmittelbar die Sache selbst ist (V 3, 5). Auf dem Gebiete des sinnlich Wahrnehmbaren ist das Denken und das Gedachte zweierlei. Hier fällt das Sein außerhalb des Denkens, und was erkannt wird, ist immer nur ein Bild der Sache, aber

niemals diese letztere selbst. Daher ist hier der Zweifel auch nicht ausgeschlossen. Die letzte Entscheidung über einen Gegenstand steht nicht bei den Sinnen, sondern bei der durch die Sinne bedingten Vernunft oder der Überlegung, und folglich ist hier auch keine Wahrheit im Sinne einer apodiktischen Gewißheit, sondern höchstens nur Wahrscheinlichkeit erreichbar. Die sinnliche Wahrnehmung also kommt über die bloße Meinung (δόξα) nicht hinaus und ist außerstande, bis zur absoluten Wahrheit vorzudringen (V 5, 1). Darum besteht auch Plotin den Einwänden des Porphyrius[1] gegenüber darauf, daß das Intelligible nicht außerhalb des Intellektes, sondern vielmehr dessen Inhalt oder Bestimmung sei, weil das Wahre sonst für den Intellekt etwas Zufälliges, ihm nicht unmittelbar Angehöriges und Fremdes sein und es folglich keine absolute Wahrheit geben würde. Denn diese stimmt eben deshalb nicht mit einem andern, sondern einzig mit sich selbst überein; sie sagt auch nichts anderes aus, als sich selbst: sie ist was sie sagt, und sie sagt, was sie ist, oder mit anderen Worten: sie ist die unmittelbare Identität des Seins und Denkens (V 5, 2). Denken und Sein oder Schauen und Geschautes sind nur begrifflich, aber nicht realiter von einander verschieden. Sie verhalten sich wie Ursache und Wirkung, wie Funktion und Produkt, wie Energie und Hypostase zueinander. Wie das Denken nur ein anderer Ausdruck für die intelligible Bewegung ist, so ist das Sein nur ein anderer Ausdruck für die Ruhe oder Ständigkeit. Darum kann man aber auch ebensogut sagen: das Sein ist die zum Stehen gebrachte, stabilierte oder fixierte Bewegung des Denkens, wie umgekehrt: das Denken ist das in Bewegung gesetzte oder aktivierte Sein.

Hiernach bleibt es sich auch im Grunde gleich, ob man das wahre, d. h. das intelligible, Sein als die Wirklichkeit auf Grund der Energie des Denkens oder ob man es als die aktive Wirksamkeit der Denkfunktion auffaßt, da beides eben schlechthin identisch ist. Aber auch das ist gleichgültig, ob man die Ideenwelt, den Inhalt der intellektuellen Anschauung, oder ob man den Intellekt, die Anschauungstätigkeit als solche, für das wahre Sein erklärt, da beide ja, wie gesagt, mit dem Unterschiede von Sein

[1] Leben Plotins Kap. 18.

und Denken, von Geschautem und Schauen, von Ruhe und Bewegung, intelligibler Hypostase und Energie zusammenfallen und diese unter sich identisch sind. Man kann daher auch ebensogut sagen, daß der Intellekt die Ideen denkt, wie man umgekehrt behaupten kann, daß die Ideen den Intellekt konstituieren, d. h. man kann ebensogut den Intellekt für das Prius der Ideenwelt wie die letztere für das Prius des Intellektes ansehen; beides ist nur in der diskursiven Reflexion verschieden (V 9, 7 und 8; VI 6, 6). Das Erzeugnis des Intellektes wird hin und wieder von Plotin auch wohl als Logos oder als Weisheit (σοφία) bezeichnet, wobei der Logos die Ideenwelt als ein System wirkungsmächtiger und zeugungsfähiger Kräfte im Sinne der Stoiker, die Weisheit diese Kräfte nach ihrer logischen und teleologischen Betätigung scheint charakterisieren zu sollen, als welche sie sodann bei der dritten Hypostase, der vom Intellekt erzeugten Weltseele in die Erscheinung treten. In dieser Beziehung werden der Logos und die Weisheit dann wohl eine Hypostase nach dem Intellekt genannt und somit als das Posterius des Intellektes angesehen (III 5, 9; V 8, 4 und 5). Da aber die Ideenwelt, wie gesagt, ebensogut auch als das Prius des Intellektes aufgefaßt werden kann, weil Denken und Sein im Intelligiblen identisch sind und die Ideenwelt den Intellekt konstituiert, so fallen Logos und Weisheit ihrerseits auch wieder mit dem Intellekt zusammen, und es erklärt sich so der Ausspruch des Plotin, daß in der intelligiblen Welt der Logos und die Weisheit alles seien (III 3, 5).[1]

So ist also die Ideenwelt, das vom Intellekt Geschaute oder Gedachte, nichts anderes, als der Intellekt, sofern er sich selbst als ein anderes denkt oder anschaut. Der Intellekt hingegen ist das Schauen oder Denken der Ideenwelt, sofern er in ihr sich selbst anschaut. Die Wirklichkeit des Intellektes ist die Ideenwelt; die Wirklichkeit der Ideenwelt ist der Intellekt, oder m. a. W. der Intellekt verwirklicht sich, indem er die Ideen denkt, die Ideenwelt verwirklicht den Intellekt, indem sie dessen Inhalt bildet. Das Sein der Ideenwelt ist ihr Gedachtwerden vom Intellekt, das Sein des Intellekts ist sein Denken der Ideen. Die intellektuelle Anschauung ist folglich die Selbstanschauung des

[1] v. Hartmann: Geschichte der Metaphysik Bd. I 147 ff.

Intellekts (V 3, 4—10; V 4, 2). Zugleich aber ist sie, wie wir gesehen haben, die absolute Wahrheit und als solche selbst die Wirklichkeit. Also besteht die wahre Wirklichkeit in der Selbstverwirklichung des Intellekts durch sein sich selber Denken.

3. Der Intellekt und das Bewußtsein

Versuchen wir, die sämtlichen hier entwickelten Bestimmungen des Intelligiblen in der Form einer Gleichung auszudrücken und dadurch übersichtlich zu machen, so lautet diese: das Intelligible = das Prius und erzeugende Prinzip der Bestimmungen der Sinnenwelt = Vieleiniges = das wahrhaft Eine = das wahrhaft Seiende = Intellekt = Ideenwelt = Ewigkeit = Ruhe = Identität = unendliches Leben = intelligible Bewegung = Anderssein = Identität der Identität und des Andersseins = Denken = Allgeist = intellektuelle Anschauung = affektionslose spontane Energie = Sein = intelligible Hypostase = wahre Wirklichkeit = Reich der Wahrheit = Identität von Denken und Sein = Ideenwelt = Intellekt. Das wahrhaft Wirkliche also ist das wahrhaft Wirksame. Dies aber ist nicht in der sinnlich-stofflichen Welt zu finden, wo die Wirksamkeit der körperlichen Gegenstände wechselseitig eingeschränkt und auch das Denken von äußeren Eindrücken abhängig ist, sondern es existiert nur im Intelligiblen, in der Welt des reinen Denkens, eines Denkens, das nicht ein anderes, sondern sich selbst denkt; denn nur dieses ist absolut spontane und affektionslose Energie und damit wahrhaft wirksam.

Es ist leicht zu erkennen, daß wir auch in der angeführten Weise, wie Plotin das Intelligible bestimmt, nur eine Modifikation der entsprechenden Bestimmung Platos vor uns haben. Auch für Plato war der Begriff des Seins der Hauptgegenstand seiner Untersuchungen gewesen, und er hatte hierbei den Genitiv «des Seins» sowohl im Sinne eines *Genitivus objectivus* wie eines *Genitivus subjectivus* verstanden, d. h. der (erkenntnistheoretische) Begriff des Seins (vom Sein) war ihm als solcher unmittelbar zugleich mit dem Sein des Begriffs (der metaphysischen Idee) zusammengefallen. Plotin bestimmt nun zwar auch seinerseits das Intelligible als den Begriff des Seins im Sinne eines *Genitivus subjectivus*

und bezeichnet ihn insofern als den Intellekt, den allumfassenden Begriff. Allein wenn er gleichfalls den Genitiv «des Seins» zugleich im objektiven Sinne auffaßt und also das (metaphysische) Sein des Begriffs oder den Intellekt mit dem Begriffe vom Sein identifiziert, so bedeutet ihm die Erkenntnis des Begriffs nicht eine solche, die nur der Mensch vom Intellekte hat, die Erkenntnis hat also für ihn keine bloß subjektiv-erkenntnistheoretische Bedeutung, sondern er versteht hierunter lediglich die Erkenntnis, die der Intellekt als solcher hat, d. h. er verbleibt mit dieser Bestimmung rein innerhalb der metaphysischen Sphäre des Intelligiblen. Das Sein des Begriffs ist der Begriff des Seins, d. h. der Intellekt ist der Begriff, die Erkenntnis seiner selbst. Das Intelligible ist also nicht, wie bei Plato, ein bloßes starres Sein, ein toter Begriff, der nur durch uns erkannt wird, sondern es ist sozusagen ein in sich zurücklaufender Kreis, wobei Subjekt und Objekt des Begriffes innerhalb der metaphysischen Sphäre selbst in eins zusammenfallen: die absolute Identität des Subjekts und Objekts. Das ist freilich nur unter der Bedingung möglich, daß der Begriff als solcher selbst Tätigkeit, intelligible Bewegung oder Denken ist, oder daß das Denken des Begriffs (*Genitivus objectivus*) das Denken des Begriffs (*Genitivus subjectivus*) ist. Das Wesen des Begriffs oder Intellektes also ist das Denken. Er selbst ist nur in der Tätigkeit des Denkens, und was er denkt, das ist wiederum nur er selbst als Denken. Statt also das Seiende mit Plato als Begriff des Seins oder als Sein des Begriffes aufzufassen, bestimmt es Plotin mit dem gleichen Recht als Denken des Seins im subjektiven wie objektiven Sinne, jedoch ohne dabei aus der Sphäre des Intelligiblen oder Metaphysischen selbst hinauszutreten, und gelangt so dahin, die wahre Wirklichkeit als Identität von Denken und Sein, als intellektuelle Anschauung im Sinne einer absoluten Wirksamkeit, einer in sich selbst zurückkehrenden intelligiblen Tätigkeit oder als Selbstanschauung des Intellektes zu bestimmen.

Man erkennt unschwer in diesen Bestimmungen den Keim und die Vorwegnahme jener Grundauffassung der neueren Philosophie, wonach im Selbstbewußtsein, der Entfaltung und Rückkehr des Denkens zu sich selbst, die wahre Realität enthalten sein soll. Das

wahrhaft Wirkliche, lehrt Plotin, ist das sich selber Denken. Dies ist, so fügen die Neueren hinzu, unser eigenes Selbstbewußtsein oder Ich; und folglich ist das Bewußt-Sein das wahre Sein. Descartes' Cogito ergo sum, Leibnizens Monade als tätige Kraft oder Energie des Denkens, Kants transzendentale Einheit der Apperzeption, Fichtes absolutes Ich, Schellings Identität des Idealen und Realen, Hegels Selbstbewegung und Selbstverwirklichung des Begriffs, alle diese verschiedenen Grundprinzipien, womit die neuere Philosophie operiert hat und zum Teil noch operiert, und worauf sie ihre Gedankensysteme errichtet hat, sind gleichermaßen in der Plotinischen Bestimmung des Intellekts enthalten. Und auch daran kann kein Zweifel sein, daß die Gewißheit, welche die Neueren für ihre Prinzipien in Anspruch nehmen, im Grunde auf derselben Vertauschung eines *Genitivus objectivus* mit einem *Genitivus subjectivus* beruht und folglich nur diejenige eines scheinbar tautologischen Satzes ist, wie wir dieses in der antiken Philosophie gefunden haben.

Das Denken des Seins (*Genitivus objectivus*) ist das Denken des Seins (*Genitivus subjectivus*), oder Sein und Denken sind identisch: dies ist die Grundvoraussetzung der gesamten antiken Weltanschauung. Aber bei Plotin nimmt sie zum ersten Male die Bedeutung einer in sich zurückkehrenden Denkbewegung an. Die Neueren fassen nur einfach infolge hiervon diese Identität unter dem Gesichtspunkte des Bewußtseins auf und gelangen hierdurch zu ihren verschiedenen Prinzipien. So ist nach Descartes das Denken des Ich oder Bewußtseins (*Genitivus objectivus*) gleich dem Denken des Ich (*Genitivus subjectivus*), d. h. das Ich ist denkendes Bewußtsein, eine Behauptung, welche Leibniz dahin zuspitzt, daß das Sein sein Wesen in der aktiven Funktion des Denkens hat, die, als diejenige des Ich, eine ichliche, bewußte, individuelle sein muß. Daß der Gedanke der Substanz (im objektiven Sinne) der Gedanke der Substanz (im subjektiven Sinne) ist, so zwar daß die Substanz nicht bloß selbst im Denken (Bewußtseinsinhalt) ist, sondern die subjektive Explikation des Gedankens der Substanz zugleich die objektive Entfaltung ihrer metaphysischen Bestimmungen darstellt, ist die Voraussetzung Spinozas: *ordo et connectio idearum idem est ac ordo et connectio rerum*. Kant behauptet,

die Erkenntnis, die wir von unserem Bewußtsein haben, sei die Erkenntnis, welche unser Bewußtsein, als Subjekt oder formierendes Prinzip der Erkenntnis, hat, der Gegenstand des Erkennens (als Inhalt des Bewußtseins) sei demnach mit dem Erkennen des Gegenstandes in formaler Beziehung einerlei, und infolge hiervon sei eine apodiktische Erkenntnis jenes Gegenstandes in formaler Hinsicht möglich.[1] Nach Fichte ist das Bewußtsein vom absoluten Sein als solches zugleich das Bewußtsein des absoluten Seins (*Genitivus subjectivus*) und folglich ein absolutes Bewußtsein (Ich), während Schelling das letztere als intellektuelle Anschauung bestimmt, worin Sein und Denken sowohl subjektiver- wie objektiverweise zusammenfallen, und seine ganze Naturphilosophie auf die stillschweigende Voraussetzung aufbaut, daß die Erkenntnis der Natur (*Genitivus objectivus*), d. h. die Naturwissenschaft, die Erkenntnis der Natur (*Genitivus subjectivus*) oder mit anderen Worten daß die Natur ihrem Wesen nach Erkenntnis sei und folglich nicht aus sich selbst, wie die empirische Naturwissenschaft dies anstrebt, sondern aus der Erkenntnis, aus reiner Vernunft begriffen werden müsse. In derselben Weise hat auch Hegel das subjektive Denken vom Sein oder die Philosophie als ein objektives Denken des Seins (*Genitivus subjectivus*) aufgefaßt und hieraus das Recht zu der Behauptung hergenommen, die objektiven (göttlichen) Gedanken mit dem subjektiven menschlichen Denken unmittelbar nachdenken und den Schöpfungsplan sozusagen *a priori,* aus reiner Vernunft konstruieren zu können.[2] Ja, selbst Schopenhauer gehört in diesen Zusammenhang, wenn er lehrt, daß unser Bewußtsein des Willens (vom Willen) das Bewußtsein des Willens, das bewußte

[1] Man kann die Ansicht Kants auch so formulieren, daß man sagt: Die Erkenntnis der apriorischen Bedingungen oder Formen des Bewußt-Seins (der Erfahrung, als Bewußtseinsinhalts, die in Wahrheit bloß *a posteriori* ist), ist nach Kant zugleich die Erkenntnis der apriorischen Bedingungen (von seiten) des Bewußtseins und also selbst eine apriorische Erkenntnis; das Objekt der Erkenntnis, das Bewußt-Sein, ist zugleich Subjekt der Erkenntnis (tätiges Bewußtsein) und also (wenigstens seiner formalen Beschaffenheit nach) *a priori* erkennbar, da wir selber dies Bewußtsein sind; die Formen des Bewußt-Seins sind Formen des Bewußtseins und daher *a priori* gewiß. [2] Vgl. meine Neuausgabe von «Hegels Religionsphilosophie in gekürzter Form mit Einführung, Anmerkungen und Erläuterungen», Eugen Diederichs Verlag in Jena (1905).

Sein des Willens, das unmittelbare Sein des Willens im Bewußtsein sei. Aber nicht bloß der Irrationalismus Schopenhauers und der Rationalismus der Neueren mit seinem Pochen auf apodiktische Gewißheit der Erkenntnis und seiner naiven Vereinerleiung des subjektiven und objektiven Denkens: auch der gesamte erkenntnistheoretische Idealismus, Phänomenalismus und Positivismus unserer Zeit wurzeln im Grunde nur in der alten Vertauschung jener beiden Genitive und schöpfen die Gewißheit ihrer Überzeugung gleichfalls nur aus dem Gleichklang oder der vermeintlich tautologischen Beschaffenheit zweier ihrem Sinne nach verschiedener Sätze. Oder was drückt wohl das «*Esse* = *percipi*» des Berkeley und seiner modernen Anhänger anders aus, als daß das Bewußtsein vom Sein das Bewußtsein des Seins, daß Bewußtsein und Sein zusammenfallen und folglich das Sein als solches selbst Bewußt-Sein ist?

Man sieht, die moderne Bewußtseinsphilosophie unterscheidet sich in der methodologischen Grundvoraussetzung ihres Denkens prinzipiellerweise nicht von derjenigen der Antike, wenn sie freilich auch insofern einen entgegengesetzten Standpunkt einnimmt, als sie die Vertauschung der beiden Genitive nicht, wie jene, auf dem Boden des Seins, sondern vielmehr auf demjenigen des Bewußtseins vornimmt und das Sein in der hiermit behaupteten Identität von Sein und Denken, außer höchstens auf dem atavistischen Standpunkte des naiven Materialismus, als Bewußt-Sein deutet. Diese Übereinstimmung in der methodologischen Grundvoraussetzung ist aber auch nur selbstverständlich, da sowohl der antike Rationalismus, wie die moderne Bewußtseinsphilosophie nach apodiktischer Erkenntnis streben und diese freilich nur möglich ist, wenn das subjektive Denken oder das Bewußtsein der Wirklichkeit mit der letzteren identisch und folglich diese selbst irgendwie Denken oder Bewußtsein ist.

Es ist, wie gesagt, die eigentümliche Leistung des Plotin, daß er in seiner Bestimmung des Intellekts die Identität von Denken und Sein als Denkbewegung aufgefaßt und damit, als der Erste, dem modernen Begriffe des Bewußtseins, dem *Cogito ergo sum* des Descartes in der antiken Philosophie den Weg gebahnt hat. Denn das Ich ist nach jener Formulierung des Begründers der

neueren Philosophie die Identität des Denkens und des Seins, des Denkenden und des Gedachten, des Subjekts und des Objekts, so zwar, daß es sich, wie der Intellekt des Plotin, durch sein Denken setzt und seine ganze Wirklichkeit nur darin hat, sich selbst zu denken. Was also Descartes später vom individuellen Ich behauptet hat, nämlich daß das Denken des Ich *(Genitivus objectivus)* das Denken des Ich *(Genitivus subjectivus)* sei, das behauptet Plotin vom Intellekt: seine Wirklichkeit auf Grund seiner Wirksamkeit des Denkens, die lediglich ihn selbst zum Inhalte hat.

Es wäre nun aber doch das größte Mißverständnis, anzunehmen, dem antiken Philosophen selbst habe bei seiner Bestimmung des Intellekts der Gedanke des Ich oder Bewußtseins vorgeschwebt. Wenn die Neueren die Realität im Plotinischen Sinne durch das Denken zu bestimmen versucht und die Identität des Subjekts und des Objekts oder das Bewußtsein als den zutreffendsten Ausdruck für die Natur des Seins begriffen haben, so sind sie hierbei allerdings vom eigenen Selbstbewußtsein ausgegangen und haben sie das Sein aus den Momenten des Ich durch Abstraktion von dessen individuellen Besonderheiten abgeleitet. Sie standen somit grundsätzlich auf dem Boden des *Cogito ergo sum* und haben das Bewußtsein dazu benutzt, um von diesem aus zum Sein zu kommen. Aus der unmittelbaren Erfahrung des subjektiven Denkens haben sie den Begriff eines objektiven und absoluten Denkens gewonnen. Gerade umgekehrt, wie sie, gewinnt Plotin die Bestimmungen des Bewußtseins oder Ich vom Platonischen Begriffe des objektiven Denkens aus, indem er die Identität dieses Denkens mit dem Sein nicht nur einfach behauptet, sondern sie durch den Prozeß der in sich zurücklaufenden Denkbewegung in sich selbst vermittelt sein läßt: der Intellekt verwirklicht sich, indem er die Ideenwelt denkt, die selbst eben nichts anderes ist, als die Wirklichkeit des Intellektes: Subjekt = Objekt = Identität des Subjekts und des Objekts = Ich. Dabei ist aber doch jeder Gedanke an ein Ich, ein Bewußtsein, eine subjektive Innerlichkeit oder unmittelbare innere Erfahrung im Bewußtsein des Plotin selbst auszuschließen, sondern die angeführten Bestimmungen sind von diesem auf rein logischem Wege, aus der bloßen Reflexion auf die Gegensätzlichkeit des intelligiblen zum sinnlichen Sein gewonnen worden und haben

daher auch für ihn selbst eine bloß objektive oder gegenständliche Bedeutung; und nur so viel kann man sagen, daß Plotin hiermit in abstrakter Gegenständlichkeit die Momente festgestellt hat, die nach der Ansicht der Neueren das Wesen der subjektiven Geistigkeit konstituieren.

Es ist der charakteristische Grundzug der gesamten antiken Philosophie, daß ihr der moderne Begriff des Bewußtseins, der subjektiven Innerlichkeit als solcher fremd ist. Alle ihre Bestimmungen, mögen sie nun der sinnlich-körperlichen Außenwelt entnommen sein, wie die Prinzipien der vorsokratischen Naturphilosophen, oder mögen sie eine geistige Bedeutung haben, wie die Ideen Platos, die Entelechien oder sich selbst verwirklichenden Begriffe des Aristoteles, die Weltseele der Stoiker usw., sind von objektiver und gegenständlicher Beschaffenheit und offenbaren damit nur immer wieder von neuem den plastischen, auf die Anschauung der äußeren Gegenstände gerichteten Sinn der Alten. Hiervon macht auch der letzte große Denker der Antike, Plotin, insofern keine Ausnahme, als auch er grundsätzlich an der objektiven Natur des Denkens festhält. Aber er führt allerdings mit seinen Bestimmungen das antike Denken bis zu dem Punkt empor, wo im Objektiven sich die ersten allgemeinsten Umrisse eines Subjektiven offenbaren, wo das Gegenständliche, Äußerliche in die Wirklichkeit des eigenen Inneren umschlägt und das Bewußtsein aus dem Sein herausscheint. Da Plotin jedoch bei seiner Bestimmung des Intellektes nur in rein dialektischer Weise den Inhalt des Intelligiblen im Gegensatze zum Sinnlichen entwickelt, so ist es ganz falsch, zu sagen, wie es fast alle Darsteller des Plotin bisher getan haben, daß dieser schon hier mit dem Begriffe des Bewußtseins «ringe» oder daß er die hierauf zielende Tragweite seiner Bestimmungen auch nur «geahnt» habe. Plotin hat den Begriff eines Bewußtseins des Intellektes, eines absoluten Bewußtseins selbst so wenig geahnt, wie Aristoteles an das Bewußtsein oder an ein Ich oder gar an eine «absolute Persönlichkeit» gedacht hat, als er Gott, die abschließende Spitze seines Systems, als «Denken des Denkens» zu begreifen suchte. Diese Bestimmung ist vielmehr nur im systematischen Interesse im Hinblick darauf zustande gekommen, daß die Wirklichkeit nach Aristoteles ein

Stufenreich sich am Stoffe verwirklichender Begriffe darstellt, wobei die Rangordnung der Wesen durch den Grad des Überwiegens der Denktätigkeit über die passive Stofflichkeit bedingt ist. Genau so ist auch der Intellekt von Plotin als Identität von Denken und Sein oder als Selbstreflexion bestimmt worden, weil nur ein Denken, welches das Sein oder seinen Gegenstand nicht außer sich, sondern in sich hat und somit in sich selbst reflektiert ist, sich selbst zum Gegenstande hat, die absolute Wirksamkeit und Wirklichkeit sein kann. Aber so wenig Aristoteles mit jener Bestimmung eine neue Art des geistigen Seins begründet zu haben sich bewußt war, ein Bewußt-Sein im Unterschiede vom objektiven Denken-Sein, so wenig glaubte auch Plotin mit seiner Bestimmung des in sich selbst reflektierten Intellekts den bisherigen Rahmen der antiken Philosophie zu sprengen. Ja, er kehrte sogar mit seiner Auffassung des intelligiblen Seins bewußtermaßen zum Aristoteles und seinem «Denken des Denkens» zurück und fand sein Verdienst selbst in dieser Hinsicht an einer ganz anderen Stelle, als darin, einen völlig neuen Begriff in die bisherige Philosophie eingeführt zu haben, der dazu bestimmt war, die letzte aus den Angeln zu heben.[1]

Vergleicht man nämlich den Plotinischen Intellekt mit dem transzendenten Gotte des Aristoteles, so ist Gott nach Aristoteles nichts anderes, als die auf sich reflektierte abstrakte Allgemeinheit der Tätigkeit des Denkens selbst, die leere Form des Denkens, die sich selbst als leere Form zum Inhalte hat, «die inhaltslose Denktätigkeit, die über sich als inhaltslose Tätigkeit denkt, um an sich erst den ihr fehlenden Inhalt zu finden».[2] Demgegenüber ist der Intellekt des Plotin zwar auch seinem Wesen nach Tätigkeit, «Denken des Denkens», jedoch ein Denken, das nicht die bloße Denktätigkeit als solche, sondern die Ideenwelt zum Inhalte hat, ein mit dem Inhalte des gesamten intelligiblen Kosmos erfülltes

[1] Hiernach darf unter keinen Umständen das Sichselbstdenken des Intellektes mit dem Ausdruck «Bewußtsein» wiedergegeben werden, wie dies bisher sämtliche Übersetzer und Darsteller des Philosophen getan haben, denn damit wird diesem ein Gedanke untergeschoben, der ganz außerhalb seines Gesichtskreises liegt und dessen Nichtvorhandensein gerade ein charakteristisches Merkmal seiner Bestimmung des Intellektes bildet. [2] v. Hartmann: a. a. O. 70.

und also konkretes Denken, ein Denken, das sich selbst nur denkt, sofern es die Ideen denkt. Plotin also vereinigt in seiner Auffassung des Intellekts die Aristotelische Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens mit der Platonischen Ideenwelt; und wie er hiermit jenem erst zu einem bestimmten Inhalte verhilft, so erlöst er diese aus dem Banne einer starren Bewegungslosigkeit und begreift er sie als absolutes Leben.

Plato hatte die Ideenwelt als ein Reich unveränderlicher Wesenheiten aufgefaßt, deren begriffliches «Teilhaben» aneinander bei ihm eine ebenso unlebendige und unbestimmte Vorstellung geblieben war, wie ihr ideales Neben- und Außereinander. Nach Plotin hingegen ist der Intellekt, als die Gesamtheit der Ideen, eine lebendige Bewegung sich verwirklichender Begriffe, die sich selbst in tätiger Weise voneinander unterscheiden, von selbst ineinander übergehen und in die übergreifende Totalität der logischen Substanz zurückschlagen. Es ist genau der Unterschied von Schellings und Hegels Auffassung der Ideen. Die Platonischen Ideen sind, wie die Ideen Schellings, unbewegliche, substantielle Wesenheiten. Die Ideen des Plotin hingegen sind, wie diejenigen Hegels, lebendige geistige Kräfte, die im Intellekt enthalten sind, wie die Artbegriffe im Gattungsbegriffe, und als solche die Wesenheit und Wirklichkeit des Intellekts begründen; ja, sie sind dies bis zu einem solchen Grade, daß sie ihm unter der Hand, ganz ähnlich, wie dies auch bei Philo der Fall gewesen war, sich geradezu in denkende Geister verwandeln und damit dann freilich wieder eine scheinbare Selbständigkeit und Unabhängigkeit voneinander gewinnen. Erinnern wir uns nun unserer früheren Darlegung, wonach Plotin die transzendenten, übersinnlichen Ideen Platos zugleich ihrer abstrakten Begrifflichkeit entkleidet und sie als Einheiten des Allgemeinen und Besonderen im Sinne des Aristoteles aufgefaßt hat, so können wir nunmehr seine Lehre vom Intellekt in jeder Beziehung als eine Synthese von Plato und Aristoteles bezeichnen, so zwar, daß er von diesem die Konkretheit und Lebendigkeit, von jenem die Übersinnlichkeit und vielheitliche Gegenständlichkeit der Ideenwelt in seinen Begriff des Intellekts hereinnimmt.

Der Idealismus Platos, der die Ideen für bloße abgezogene Begriffe oder Typen ohne eigenen Inhalt und Lebendigkeit betrachtet hatte, ist insofern ein abstrakter Idealismus. Der Idealismus des Plotin hingegen ist ein konkreter Idealismus, denn nicht nur erscheint hier die Ideenwelt als eine Vielheit inhaltsvoller oder konkreter logischer Gestalten und Funktionen, sondern zugleich als deren tätige Beziehung aufeinander oder als intelligible Bewegung der Ideen. Die Platonische Ideenwelt stellt ein Reich objektiver, für sich seiender Gedanken von starrer Unveränderlichkeit, die Plotinische hingegen ein objektives übersinnliches Reich des Denkens dar, in welchem die Gedanken nur sind, sofern sie gedacht werden, und nur gedacht werden als Momente, inhaltliche Bestimmungen und Besonderungen der Funktion des Denkens. Diese Plotinische Auffassung der Ideenwelt steht daher auch unserer eigenen Denkweise viel näher als diejenige Platos, sie ist sozusagen viel moderner; und wenn Plato der Ruhm gebührt, den Begriff der Idee überhaupt zuerst gefaßt und metaphysisch verwertet zu haben, so ist es doch erst Plotin gewesen, der diesen Begriff für die Spekulation wirklich fruchtbar gemacht und ihm damit eine dauernde Bedeutung verschafft hat. Tatsächlich haben denn auch alle Späteren, die in irgend einer Weise mit der metaphysischen Idee operiert und die Welt aus dem Intellekt zu erklären versucht haben, sich in dieser Hinsicht nicht an Plato, sondern vielmehr an Plotin angeschlossen, auch wo sie sich hierbei auf die Autorität des Plato berufen und sich als dessen Jünger bekannt haben. Scheint doch Plotin selbst kein deutliches Bewußtsein seines Unterschiedes von Plato besessen zu haben; und so war er auch bezüglich seiner Auffassung der Ideenwelt der Ansicht, mit ihr nur einfach die Meinung Platos wiederzugeben. —

Daß es nun in der Tat eine historisch unerlaubte Hineintragung eines modernen Gedankens in die Weltanschauung des alten Philosophen ist, wenn man diesem die Annahme eines bewußten Intellektes zuschreibt, das ergibt sich aus dessen eigenen Bestimmungen. Schon der Umstand, daß Plotin ausdrücklich die rein intuitive Denkart des Intellekts hervorhebt und ihm an zahllosen Stellen seiner «Enneaden» alle Überlegung und diskursive Reflexion abspricht, sollte uns davor bewahren, den Intellekt als

ein bewußtes Wesen, als «absolutes Bewußtsein» aufzufassen. Denn Bewußtsein ist ohne Reflexion und Zeitlichkeit nicht möglich; es ist nur als ein stetiges Bewußtwerden, als die zeitliche (diskursive) Entwickelung eines an sich überzeitlichen logischen Inhalts; ein ewiges, unzeitliches, intuitives Bewußtsein ist folglich auch ein hölzernes Eisen. Bewußt-Sein ist Empfindungs-Sein, die Seinsart der Empfindungen und setzt voraus, daß man etwas in sich findet, was vorher noch nicht in einem enthalten war, und was man auch nicht selbst unmittelbar in sich gesetzt hat. In der Sphäre des Intelligiblen jedoch setzt der Inhalt in absoluter Spontaneität sich selbst; hier ist jede Idee in der anderen unmittelbar enthalten, scheint alles ineinander, ist jedes für das andere absolut klar und durchsichtig. Damit ist hier aber auch die Möglichkeit eines Bewußtseins ausgeschlossen. Bewußt-Sein beruht auf der Affektion zweier voneinander verschiedener Faktoren, dem äußerlichen Reize einerseits und der diesen Reiz aufnehmenden und verarbeitenden geistigen Funktion des Subjekts andererseits, ist folglich ohne Passivität nicht denkbar. Im Intelligiblen gibt es aber gar nichts Passives, sondern nur schlechthinige Aktion oder Energie; nur dadurch ist es ja eben die wahre Wirklichkeit, weil es die wahre, d. h. absolute, Wirksamkeit ist, und Subjekt und Objekt sind in ihm voneinander nicht verschieden. Bewußt-sein ist Abspiegelung einer fremden Wirklichkeit, die damit aus der Sphäre des Seins in diejenige des Denkens eintritt. Der Intellekt hingegen denkt nicht eine von ihm selbst verschiedene Wirklichkeit nach, sondern vor, er schafft eine Wirklichkeit durch sein Denken, und sein Gedanke dieser Wirklichkeit ist als solcher unmittelbar zugleich das Sein derselben.

Viel eher denn als «Vater der Bewußtseinsphilosophie» könnte man hiernach den Plotin als den «Vater der Philosophie des Unbewußten» bezeichnen; denn der Intellekt des Plotin in seiner Identität von Subjekt und Objekt, von Schauen und Geschautem oder als intellektuelle Anschauung, entspricht genau der unbewußten, überbewußten Idee Schellings und Hartmanns, die hiermit bei Plotin zum ersten Male in der Geschichte des abendländischen Denkens auftritt.[1] Die drei Momente des Intellekts,

[1] Bekanntlich hat Schelling selbst in seiner ersten Periode die intellek-

das Subjekt oder die Anschauungsfunktion, das Objekt oder der Anschauungsinhalt und die Identität der beiden, sind nicht von Plotin als Momente des Bewußtseins (Ich), sondern einer vorbewußten und unbewußten Geistigkeit verstanden worden. Allein trotzdem erscheint es ebenso bedenklich, den Plotin zum Vater der Philosophie des Unbewußten zu erheben, wie zu demjenigen der Bewußtseinsphilosophie. Streng genommen nämlich, ist er weder das eine noch das andere, und zwar weil er mit seinem Denken noch gänzlich vor und außerhalb dieser Unterscheidungen steht. Diese sind bei ihm zwar schon im Keime angelegt, und tatsächlich steht er in seiner Auffassung der Idee genau auf dem Standpunkte, wie Schelling und Hartmann ihn begründet haben, allein es fehlt ihm noch selbst jedes deutliche Bewußtsein von der Tragweite und Bedeutung seiner Bestimmungen. Aus diesem Grunde hat sich auch ebenso die Philosophie des Bewußten (über Augustinus, Occam und Descartes hinüber) aus der Weltanschauung des Plotin heraus entwickeln und hat diese Weltanschauung das ganze Mittelalter hindurch dem christlichen Theismus als Unterlage dienen können, wie sich neuerdings der Philosoph des Unbewußten auf Plotin als seinen größten Vorgänger berufen durfte.

Daß hierbei die Auffassung der Bewußtseinsphilosophie und des Theismus auf einer irrtümlichen Ausdeutung des Plotin beruht und daß es eine naivrealistische Illusion ist, im eigenen Selbstbewußtsein oder Ich die Wirklichkeit des Plotinischen Intellektes in seiner Dreiheit von Momenten unmittelbar zu erleben, daran kann

tuelle Anschauung oder Selbstanschauung des Absoluten, das absolute Erkennen als Identität des Subjekts und Objekts, in seiner Beziehung auf das Wissen und Bewußtsein als «absolutes Bewußtsein» bezeichnet, ohne hierunter jedoch etwas anderes zu verstehen als ein unbewußtes absolutes Wissen. «Erst dann,» sagt er von jener Identität, «werde ich glauben, daß du sie wahrhaft an sich erkennst und die intellektuelle Anschauung von ihr habest, wenn du sie auch von der Beziehung auf das Bewußtsein befreit haben wirst» (I. 4. 256). Der Ausdruck «absolutes Bewußtsein» dient nur dem Zweck, die Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis derselben und damit einer apriorischen Ableitung oder Konstruktion des Universums aus dem Unbewußten vorzutäuschen, ist jedoch von Schelling selbst ausdrücklich verworfen worden. (Vgl. mein Werk: «Die deutsche Spekulation seit Kant mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes» [1893] B. I 127.)

für denjenigen gar kein Zweifel sein, der nur etwas tiefer in den Sinn der Plotinischen Bestimmungen eingedrungen ist. Denn die Selbstanschauung des Intellekts ist eben nur die objektive Anschauung der Ideenwelt, die mit dem Intellekte selbst identisch ist, und nichts weniger als ein absolutes Selbstbewußtsein. Es ist jedoch das tragische Verhängnis der abendländischen Philosophie gewesen, daß sie unter dem verfälschenden Einflusse der christlichen Dogmatik einerseits und des in sich widersinnigen Strebens nach einer apodiktischen Erkenntnis des wahrhaft Wirklichen andererseits zu dieser verkehrten Auffassung hingedrängt ist; sie befindet sich infolge hiervon bis auf den heutigen Tag in dem Irrtum, im Bewußtsein ein Reales, ja, die Realität schlechthin zu besitzen. Erst neuerdings ist durch den Begriff des Unbewußten dieser Irrtum der bisherigen Philosophie grundsätzlich überwunden, die ganze inzwischen stattgehabte christliche Periode in der Geschichte der Philosophie mit ihrer Gleichsetzung des Bewußtseins und des Seins als ein einziger großer Irrtum durchschaut und der Anschluß an Plotin von neuem wiederhergestellt worden. Wie weit jedoch inzwischen die übrige Philosophie die Fühlung mit der antiken Gedankenentwickelung verloren und sich in Vorurteilen nach der entgegengesetzten Richtung hin festgerannt hat, das beweist wohl nichts deutlicher als ihre Gegnerschaft gegen den Begriff des Unbewußten, ihre Behauptung, daß dieser Begriff «unausdenkbar» sei, und das, obschon die gesamte antike Philosophie seit Plato sich ein objektives Denken gedacht und Plotin diesem Gedanken eine nähere Durchbildung gegeben hat, ohne hierbei an ein Bewußtsein zu denken.

Auf der andern Seite darf nicht übersehen werden, daß der Begriff des Unbewußten in seiner Bedeutung nicht wirklich ergriffen und durchgeführt werden konnte, bevor nicht derjenige des Bewußtseins festgestellt war, dieser letztere aber wohl niemals eine so ungeheure Wichtigkeit erlangt und zu seiner Durcharbeitung gereizt haben würde, wenn nicht auf Grund der Hoffnung, mit ihm das Wesen der Wirklichkeit, sei es im religiösen, sei es im rein wissenschaftlichen Interesse, auszuschöpfen. Plotin hat zwar der Sache nach den Begriff des unbewußt Geistigen, aber er hat ihn noch nicht bewußtermaßen als denjenigen des unbewußt

Geistigen. Darum hatte die Philosophie noch erst eine lange Entwicklung durchzumachen, um zunächst zum Begriffe des Bewußtseins zu gelangen, wobei das «Unbewußte» Plotins ihr selbst geradezu als Wegweiser und Leitstern dienen mußte; und eine weitere lange Entwicklung war erforderlich, um die Tiefe des Bewußtseins auszumessen, seine Bedeutung ans Licht zu stellen und den Beweis zu liefern, daß das Bewußtsein als solches niemals ein Sein im Sinne der von Plotin gemeinten wahren Wirklichkeit sein kann. Der Begriff des Unbewußten ist gebildet im Gegensatze zu demjenigen des Bewußtseins; daher seine negative Fassung. Bedeuten aber tut er gar nichts anderes, als was Plotin als das Wesen des Intellektes bestimmt hat, nämlich die übersinnliche intuitive Geistigkeit als die wahre Wirklichkeit und Wirksamkeit des Daseins und Bewußtseins. In diesem Sinne darf man die Philosophie des Unbewußten auch als Synthese der ursprünglichen antiken Auffassung vom Geiste als einem objektiven Denkprozesse und der modernen Auffassung des selben als Bewußtsein ansehen. Sie weist das Bewußtsein dem endlichen Geiste zu, dessen Beschaffenheit durch die Natur bedingt ist, betrachtet jedoch den absoluten Geist, das Wesen, den Grund, die Voraussetzung des endlichen Geistes, als ein Vorbewußtes, Überbewußtes — Unbewußtes.[1]

4. Das Eine

a) Die negative Bestimmung des Einen

Kehren wir nunmehr zur Grundfrage der ganzen Plotinischen Philosophie, der Frage nach der Usia, zurück, so hatte Plotin hier-

[1] Die häufig gehörte Behauptung, es sei nicht einzusehen, inwiefern das Unbewußtsein eine höhere Daseinsform als das Bewußtsein bedeuten solle, steht hiernach mit der anderen auf der gleichen Stufe, daß das geistige Sein vor dem sinnlich-natürlichen Sein nichts voraus habe. Es ist die Aufgabe der Philosophie, das wesenhafte, ursprüngliche, substantielle Sein vom erscheinungsmäßigen, objektiven, akzidentellen Sein zu unterscheiden; und tatsächlich besteht ja aller Fortschritt der Wissenschaft in der immer genaueren Bestimmung dieser Unterschiede. Dann muß aber auch die Erkenntnis des Bewußtseins als eines bloß sekundären Seins und seine Unterordnung unter das Unbewußtsein als ein ebenso großer Fortschritt angesehen werden, wie die Einsicht Platos, daß überhaupt das geistige Sein das Höhere gegenüber der natürlichen Wirklichkeit darstellt.

unter die Voraussetzung alles bestimmten und bedingten Seins, das allbedingende Unbedingte, den ansichseienden Urgrund und Träger der Dinge verstanden, der folglich, da das Abhängige und Relative nicht eigentlich ist, das Seiende im wahren und höchsten Sinne ausmacht. Nun haben wir soeben den Intellekt als «das Seiende» erkannt, den Begriff, als die konkrete Einheit des gesamten idealen Universums, die absolute Idee, wie Schelling und Hegel sie genannt haben, die intellektuelle Anschauung in ihrer Identität von Sein und Denken. Und wirklich bildet der Intellekt die Unterlage und Voraussetzung des sinnlich-körperlichen Daseins, sofern alle Bestimmungen dieses Seins durch ihn gesetzt sind. Die Sinnenwelt schien Usia zu sein, aber gerade ihre Nichtigkeit und Wesenlosigkeit lieferte den Anstoß für das Denken, sich beim Aufsuchen der Usia der Sphäre des Intelligiblen zuzuwenden. In der aus Form und Stoff zusammengesetzten sinnlich-körperlichen Welt haftete der Schein der Usia am Stoff, der denn auch besonders von den Stoikern als die Usia bestimmt worden war. Allein bei näherer Untersuchung hatte sich gerade der Stoff als das Gegenteil der Usia, als der eigentliche Grund ihrer Unselbständigkeit und Scheinhaftigkeit erwiesen, während die Form durch ihre Verschmelzung mit dem Stoff ihre Selbständigkeit und Ursprünglichkeit eingebüßt hatte und in ein bloßes unwirkliches Abbild der wahren Usia verkehrt worden war. Erst mit dem Aufstieg zur intelligiblen Sphäre war in der von aller Stofflichkeit reinen Form oder der Ideenwelt das Reich der Wahrheit und wahren Wirklichkeit betreten und mit der Zusammenfassung seiner inhaltlichen Momente im Begriffe des Intellekts in der Tat ein schlechthin Wirkliches ergriffen worden. Das wahrhaft Wirkliche ist das wahrhaft Wirksame. Der wahrhaften Wirksamkeit entspricht im Intellekt die Energie des Denkens, der wahrhaften Wirklichkeit die von ihm gesetzte Hypostase des Gedachten, und beide sind identisch. Der Intellekt also, und zwar als Einheit von Schauen und Geschautem, worin Sein und Denken nicht, wie in der Sinnenwelt, verschieden und von einander abhängig, sondern beide schlechthin identisch sind, ist Usia; und diese wahrhafte intelligible Usia besteht ihrerseits ebenso aus Energie und Hypostase, aus Denken und Sein oder Schauen

und Geschautem, wie die scheinhafte sinnliche Usia aus Form und Stoff.

Aber wenn nun der Intellekt auch Usia ist, entspricht er wirklich in jeder Hinsicht den Bestimmungen, die Plotin von der Usia aufgestellt hat? Der Intellekt ist das wahrhaft Wirkliche, sofern er das wahrhaft Wirksame ist. Er ist auch ebendeshalb der bedingten und abhängigen Sinnenwelt gegenüber ein Unabhängiges und Unbedingtes. Allein ein schlechthin Unbedingtes, ein vollkommen Selbständiges und Selbstgenugsames, ein über alle Relation und Abhängigkeit Erhabenes, ein wirkliches Absolutes ist der Intellekt doch nicht; und gerade hierin soll doch nach Plotin das Wesen der gesuchten Usia liegen. Der Intellekt ist zwar Einheit des Schauens und Geschauten, Identität von Denken und Sein; trotzdem sind diese noch in ihm zu unterscheiden, setzen sie einander voraus, beziehen sie sich aufeinander, bedingen sie sich gegenseitig. Das Denken oder Schauen ist nichts ohne das Geschaute oder das Sein, das Geschaute oder das Sein nichts ohne die Funktion des Schauens oder Denkens. Der Intellekt fordert das Intelligible oder die Ideenwelt, das Intelligible den Intellekt als seine notwendige Ergänzung. Erst in ihrer Zweiheit konstituieren das Denken und das Sein, die Anschauungsfunktion und der Anschauungsinhalt den Intellekt, und dieser ist nur «das Seiende», sofern er zugleich denkend und gedacht ist (V 1, 4). Und nicht nur eine Zweiheit ist der Intellekt, sondern das eine Moment dieser Zweiheit, der Anschauungsinhalt, die Ideenwelt, enthält selbst wieder eine Vielheit von Momenten in sich: der Intellekt ist dies nur, sofern er sich zur Vielheit der Ideen aufschließt; durch das Denken also wird er selbst ein vielfacher (VI 7, 39). Was aber vielfach ist, überhaupt das Moment der Zahl in sich enthält, und wessen Bestimmungen nur an- und durcheinander existieren, wie die Energie und die Hypostase, das Denken und das Gedachte im Intellekt, das steht eben deshalb auch nicht außerhalb aller Beziehung; und folglich kann die intelligible Usia, da sie vieleinig ist, auch nicht ein schlechthin Letztes und Ursprüngliches, nicht die Usia im eminenten Sinne des Wortes, nicht die von Plotin eigentlich gesuchte Usia sein.

Das wahrhaft Letzte, der ursprüngliche Grund und Träger aller Bestimmungen, die Usia im absoluten Sinne kann nicht, wie der

Intellekt, ein Vieleiniges, sondern nur ein vielheitslos Eines sein. Als solches aber muß dies Eine vor der Zweiheit und der Vielheit, es muß folglich, als gemeinsamer Grund des Denkens wie des Seins, des Intellekts und der Ideenwelt, außerhalb des Intellekts in einem Dritten liegen, das selbst weder die eine noch die andere der beiden sie konstituierenden Bestimmungen der intelligiblen Usia darstellt (III 8, 9; V 1, 5; V 6, 2).

Die Usia im Sinne des wahrhaft Ursprünglichen und Selbständigen liegt auch noch über dem Intelligiblen hinaus und kann daher auch nicht mehr als ein Vernünftiges oder Logisches bezeichnet werden. Indessen darf das Eine darum nicht etwa für ein Unvernünftiges angesehen werden, weil es vor und jenseits der Vernunft befindlich ist, sondern es ist vielmehr als ein Übervernünftiges, die Vernunft Überragendes zu bestimmen. Da es vor dem Intellekt ist und dieser, wie gesagt, die Identität ist des Denkens wie des Seins, so steht das Eine ferner, wie über dem Denken, so auch über dem Sein, bedarf es des letzteren nicht zu seinem Wesen (VI 7, 38). Es ist aber darum nicht ein Nichtseiendes, überhaupt nicht Vorhandenes, sondern vielmehr ein des Seins nicht Bedürftiges, ein Überseiendes, wie Schelling es genannt hat, das wir auch als ein Vordenkliches bezeichnen können. Plotin nennt es «das Gute» mit Rücksicht darauf, daß Plato unter diesem Ausdruck den bestimmenden Grund aller übrigen Ideen verstanden hatte, und er ist überzeugt, mit seiner Ansicht des über die Idealwelt hinausgerückten Guten oder Einen nur den Sinn der Platonischen Auffassungsweise zu treffen. Er erinnert daran, daß auch Plato von einem «Vater der Ursache» gesprochen, wobei er die letztere mit der Ideenwelt identifiziert, also auch seinerseits ein Sein vor dem Intellekt, ein über die Wirklichkeit Erhabenes angenommen habe. Er übersieht jedoch dabei, daß für Plato die Ideenwelt tatsächlich das Höchste und Letzte gewesen war und daß er auch «das Gute», als Grund der idealen Wirklichkeit, nur für eine Idee unter den übrigen Ideen angesehen hatte, wohingegen er selbst das Gute-Eine auch noch über die Sphäre der Idee hinausrückt. Er weist auf die Ansicht des Eleaten Parmenides hin, der noch vor Plato das Seiende mit dem Intellekte gleichgesetzt, die Identität des Seins und Denkens behauptet und die in-

telligible Wirklichkeit von der gewöhnlichen körperlichen Wirklichkeit unterschieden habe; indessen habe Parmenides jene Identität schon selbst für das Letzte erklärt, also die in ihr enthaltene Zweiheit, ja, Vielheit nicht beachtet. Wohl aber habe Anaxagoras das Erste als einfach und das Eine als von der übrigen Wirklichkeit gesondert angesehen und nur darin gefehlt, daß er den Intellekt für dies Einfache und Erste gehalten habe, während Heraklit und Empedokles ihrerseits auch die Trennung des Intelligiblen vom Sinnlichen vollzogen hätten. Darin stimme ihnen Aristoteles bei, aber wie Parmenides, so habe auch er den Intellekt trotz seiner Zwiespältigkeit irrtümlicherweise zum Ersten gemacht. Am nächsten seien daher, meint Plotin, außer Plato, die Pythagoreer seiner Ansicht gekommen, denn sie hätten die Eins oder Monas nicht bloß als erhaben über die sinnliche Wirklichkeit, sondern sie auch zugleich als die Negation aller Vielheit und Bestimmtheit angesehen. Nach alledem glaubt er sich berechtigt, seine eigene Lehre für die bloße konsequente Entwicklung derjenigen Ansichten auffassen zu dürfen, wie sie auch schon die früheren Philosophen besessen hätten, und nur das eine Verdienst schreibt er sich zu, dasjenige näher ausgeführt, begründet und verdeutlicht zu haben, was auch seine Vorgänger im wesentlichen bereits gedacht hätten (V 1, 8 und 9).

Da das Eine vor dem Intellekte ist und über Sein und Denken hinausliegt, so kommt ihm auch keine derjenigen Bestimmungen zu, die wir an der Sphäre des Intelligiblen unterschieden haben. Das Eine ist folglich nicht Leben, nicht intelligible Bewegung, aber auch nicht Ruhe, nicht Funktion oder Energie, nicht Hypostase, es ist also auch nicht Usia im Sinne der wahren Wirklichkeit, denn diese ist das Erzeugnis der Energie durch Vermittelung der Hypostase; das Eine jedoch ist nicht erzeugt, und zwar weder durch sich selbst noch durch ein anderes, weil nichts außer ihm ist, wodurch es erzeugt sein könnte, etwas sich aber nicht selbst setzen oder zur Hypostase führen kann (III 8, 10; VI 7, 40; VI 8, 10, 11; VI 8, 7; VI 8, 10; VI 9, 3 u. 6). Das Eine ist ferner auch nicht Beziehung, wie der Intellekt, da es über aller Vielheit ist, die Beziehung aber zum mindesten eine Zweiheit voraussetzt (V 6, 4). Es ist nicht Eigenschaft, ohne alle Gestalt, ohne Grenze

und Bestimmtheit, also auch nicht schön: ein schlechthin Unendliches, Unbegrenztes und daher auch Formloses (V 5, 6 u. 11; VI 9, 3 u. 6). Da es keine Energie ist, ist es folglich auch ohne Wollen, und mithin kommt ihm auch die Freiheit nicht zu (VI 8, 8 u. 11). Ja, das Eine ist, streng genommen, auch nicht einmal das Gute im ethischen oder teleologischen Sinne dieses Wortes, denn damit würde es zu einem Andern in Beziehung gesetzt; es selbst aber ist außer oder vielmehr über aller Beziehung und daher auch genauer als das «Übergute» zu bezeichnen. Nur für uns, nicht an sich ist das Eine das Gute, nur für alles Übrige ist es gut, sofern die Dinge seiner bedürfen, um zu existieren und gut im ethischen und teleologischen Sinne zu sein. Es selbst jedoch bedarf keines Andern, sondern ist sich selbst genug; es sucht nichts Anderes, um zu sein oder gut zu sein oder Bestand zu gewinnen, es braucht keines fremden Haltes, keiner Stütze, keiner Anlehnung an ein Anderes, es trägt sich gleichsam selbst, ruht in sich selbst, ist schlechthin selbständig, bedürfnislos und in sich selbst befriedigt (VI 7, 42, 8, 21; VI 9, 3; VI 9, 6). Da also das Eine nicht an und in einem Andern ist, sondern alles Übrige an ihm ist, so befindet es sich auch nicht an einem bestimmten Orte: es ist überräumlich, sowie es überzeitlich ist; es ist in sich selbst, umfaßt jedoch selbst alles Übrige, gewährt ihm Halt, ohne darum in jenem aufzugehen, es ist also überall und nirgends, oder, was dasselbe besagt, allgegenwärtig (V 5, 9; VI 8, 16; VI 9, 3).

Als ein solches, was über dem Intellekte und daher außer- oder metalogisch ist, kann das Eine auch in den logischen Bestimmungen nicht ergriffen werden. Keine der möglichen Kategorien ist auf es anzuwenden. Von allem, was nur irgendwie Inhalt unseres Denkens sein kann, ist es schlechthin verschieden. Es ist mithin der Sprache nicht weniger unerreichbar als dem Denken. Kein Name bezeichnet es, kein Begriff erfaßt es; es ist schlechthin unsagbar und unaussprechlich (V 3, 13; VI 8, 11). Wir können nur sagen, daß es ist, aber wir können nicht sagen, was es ist, da es eben jeglicher Bestimmtheit ermangelt (V 3, 14; V 5, 6). Wenn wir also von ihm sprechen, so sagen wir nur, was es nicht ist, aber nicht, was es ist (V 3, 14). Ja, im Grunde können wir nicht einmal sagen, daß es ist in dem Sinne, wie wir dieses von den

übrigen Dingen behaupten, denn da es, wie gesagt, auch über dem Sein hinausliegt, so kann auch nicht einmal die Bestimmung der Existenz auf das Eine angewendet werden. Das Eine ist also überhaupt nichts, d. h. nicht Etwas; wer ihm gibt, der nimmt ihm (V 5, 13). Wie kommen wir aber alsdann zur Annahme eines solchen Einen? Wir erschließen es aus seinen Wirkungen (V 3, 14). Wir nehmen ein Vieles wahr und sehen uns genötigt, ein Eines als seinen Grund anzunehmen. Wir setzen diesen einheitlichen Grund des Vielen voraus und schwingen uns von der sinnlichen Vielheit zur intelligiblen, von dieser zum vielheitslos Einen auf; aber freilich, sobald wir diesen Grund mit positiven Bestimmungen ausstatten, so geraten wir ins Überschwengliche und Grundlose.

Hiernach darf folglich auch den Ausdrücken «das Eine» und «das Gute» keine positive Bedeutung zugeschrieben werden. In der Tat ist bei der Bestimmung des Einen auch jeder Gedanke an die Zahleinheit ausgeschlossen, denn diese ist aus Einheiten zusammengesetzt; das wahrhaft Eine hingegen ist vollkommen einfach (V 5, 4). Die Bezeichnung des Einen drückt also nach Plotin nur die Negation aller Vielheit und damit den Mangel an aller Bestimmtheit aus, wobei er an die Pythagoreer erinnert, die das höchste Prinzip symbolisch Apollon (ἀ πολλῶν) genannt hätten, um damit das Viele auszuschließen. Es ist nicht ein Eins, d. h. ein bestimmtes Eins (ἕν τι), sondern das Eins, das Eine schlechthin (αὐτὸ ἕν) im Gegensatze zu allem Bestimmten (V 3, 12). Vom Guten aber haben wir bereits gesehen, daß diese Bezeichnung ihm nicht an sich, sondern nur in seiner Beziehung zu dem von ihm Abhängigen beigelegt wird. Streng genommen, dürften wir dem Einen überhaupt keinen Namen geben und keine Aussagen über das Eine machen. Da wir aber in der philosophischen Erörterung doch von ihm sprechen müssen, so nennen wir es das Eine und das Gute in dem Bestreben, es uns, so gut wir können, vorstellig zu machen (V 5, 6; VI 9, 5).

b) Die positive Bestimmung des Einen

Aber wie? Wenn das Eine auch nur das Gute in Beziehung auf das Viele ist, das durch die Anlehnung an das Eine überhaupt erst

Bestand und Wesen erhält, ist damit nicht die behauptete absolute Beziehungslosigkeit des Einen aufgehoben? Vor dem Einen gibt es freilich nichts, da dieses selbst das Erste ist, und darum hat es auch keinen Sinn, nach einem Grund des Einen zu fragen (VI 8, 11). Aber alles, was nach dem Einen ist, ist dies nur durch das Eine, ist vom Einen erzeugt, bedingt und von ihm abhängig. Nur dadurch gelangen wir ja zu diesem Begriff, daß wir das Eine als den Grund des Vielen setzen und also ein kausales Verhältnis zwischen beiden annehmen. Bezeichnen wir den Intellekt als den vorauszusetzenden Grund der Sinnenwelt, so ist das Eine der Grund des Intellekts, also der Grund des Grundes: es ist der Urgrund und das Urprinzip, das allbedingende Unbedingte, dem alles inhäriert, aus dem alles entsprungen ist, von welchem alles abhängt, das aber selbst von nichts weiter abhängt (VI 8, 18; V 5, 11; I 7, 1).

Als Urgrund und Urprinzip der Wirklichkeit besitzt das Eine zwar selbst keine eigentliche Wirklichkeit, wohl aber ist es das Vermögen oder die Kraft zur Wirklichkeit, die aktive Dynamis, die Potenz des Wirkens, die der Energie oder Wirksamkeit zugrunde liegt. Das Vermögen zur Wirksamkeit aber bezeichnet Plotin als Willen, freilich nach panlogistischer Weise ohne diesen als ein besonderes Vermögen vom Denken zu unterscheiden, da er die Energie eben nur als Denken auffaßt. Das Eine ist also als solches Wille. Insofern ist es früher und größer als das Wollen, das sich zu ihm wie die Funktion zur Potenz, wie das Begründete zu seinem Grunde verhält; es ist ein Wille, der durch seine Tätigkeit das Gewollte hinauswirft in das Sein (VI 8, 9 u. 13). Alles ist also ursprünglich Wille, nichts ist vor dem Willen, und folglich ist zuerst er selbst, der Wille (VI 8, 21). Dieser ist also auch nicht Wille eines von ihm verschiedenen Wesens, von dem er als Prädikat ausgesagt werden kann oder dessen Bestimmung er bildet, sondern als Wille ist er das Eine selbst. Wie das Denken identisch ist mit dem Sein und also eine absolut substratlose Tätigkeit ist, so auch das Wollen, das ja übrigens auch mit dem Denken gleichartig ist; und wie das Wesen des Intellekts in der Tätigkeit als solchen besteht, so ist auch beim Einen sein Wollen und Wirken selbst sein Wesen (VI 8, 13).

Es ist klar, daß Plotin mit diesen Bestimmungen auf nichts anderes als den Begriff der absoluten Substanz hinzielt, die zugleich das absolute Subjekt ist. Aber er faßt das Eine in seiner absoluten Bestimmungslosigkeit als ein für sich selbständig und abgesondert befindliches Wesen auf, und damit verwickelt er sich in die Schwierigkeit, daß es so weder denkbar ist noch auch Grund und Träger der bestimmten vielheitlichen Wirklichkeit sein kann. Plotin teilt den hierin liegenden Widerspruch mit der gesamten von Plato abhängigen Spekulation des späteren Altertums, vor allem auch mit Philo, an dessen Ansicht von der Gottheit seine eigene Auffassung des Einen am entschiedensten erinnert. Handelt es sich doch bei ihnen allen im Grunde um dasselbe Ziel, nämlich das Sein, um es der Erkenntnis zugänglich zu machen, über alle Relativität und Vielheit hinauszurücken, da das Sein, wie der Skeptizismus gezeigt hat, soweit es relativ ist, nicht wahrhaft wirklich und eine bloße relative Erkenntnis keine eigentliche und wahre Erkenntnis, keine Erkenntnis der wahren Wirklichkeit sein kann (vgl. oben S. 15 ff). Höher als der Begriff des Denkens ist der des Seins, da jener immer noch Vielheit und Besonderheit und folglich Relation in sich einschließt, höher als der Intellekt ist das Eine. Daß aber der subjektive Begriff zugleich eine objektive (metaphysische) Realität besitzt, das ist, wie wir gesehen haben, die fundamentale Voraussetzung des gesamten Platonismus. Also muß auch der höchste Begriff, zu dem unser Denken aufsteigt, der Begriff des Einen, muß das von allen Bestimmungen freie oder reine Sein eine für sich seiende Wirklichkeit besitzen, unbeschadet des Umstandes, daß das Prädikat des Seins von Plato bereits an die Ideenwelt vergeben ist, daß die «wahre Wirklichkeit» in die Sphäre des Intellekts hineinfällt und das Eine, als der Grund des Intellekts, doch eigentlich nicht «Sein» genannt werden kann.

Nach Plato war der Begriff des Seins im Sinne eines *Genitivus objectivus* der Begriff des Seins im Sinne eines *Genitivus subjectivus,* der Begriff vom Sein das Sein des Begriffs, das Sein als solches selbst Begriff (Idee) gewesen. Plotin hatte in dem gleichen Sinne den Intellekt als Begriff oder als Denken des Seins im subjektiven wie objektiven Sinne, und zwar in der Sphäre des Metaphysischen bestimmt. Er hatte folglich das intelligible Prinzip

der Sinnenwelt als Identität von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt angesehen. Jetzt wendet er die gleiche Reflexion noch einmal in dem Sinne an, daß der Intellekt das Denken des Seins *(Gen. subj.)*, als eines selbständigen Wesens, ist und gelangt so dazu, ein Sein über und vor dem Denken, ein überseiendes und vordenkliches Prinzip des Denkens anzunehmen, von dem das «Sein» des Intellektes durch Denken gesetzt ist, und das, wenn es selber «Sein» genannt wird, doch jedenfalls ein Sein im höheren Sinne als dasjenige des Intellektes sein muß.

Was hieran richtig ist, ist dies, daß der Begriff der Vielheit in der Tat denjenigen der Einheit voraussetzt (V 3, 12, VI 1, 26), daß das Relative nicht ohne ein Absolutes denkbar ist, wodurch die Beziehung erst möglich wird. Dies übersehen, das Sein in bloße Relationen ohne Absolutes aufgelöst und damit ihren Gedanken einer logischen Zergliederung des Seins nicht wirklich zu Ende gedacht zu haben, das war der Grundfehler des Skeptizismus gewesen. Anstatt jedoch das Eine als ein solches in dem Vielen, das Absolute als ein dem Relativen Immanentes aufzufassen, rückt Plotin es über die Ideenwelt hinaus, um es von jeder Vermischung mit der Vielheit und Bestimmtheit frei zu halten. So betrachtet er es mithin als ein Eines außerhalb des Vielen, als ein Absolutes, das dem Relativen transzendent ist, und sieht sich um dieser Reinerhaltung jenes Begriffes willen genötigt, wie das Eine, so auch das Viele zu verselbständigen, zu hypostasieren, den Intellekt von dem Einen abzulösen und ihm eine eigene Wirklichkeit außerhalb des Einen und abgesehen von diesem zuzuschreiben (V 5, 13; VI 7, 40). Plotin sucht den Träger der Wirklichkeit, das schlechthin Relationslose und Ansichseiende, die Usia als den Urgrund und das Urwesen der Wirklichkeit. Er erkennt sehr richtig, daß diese Bedingungen auch von der intelligiblen Usia, dem Intellekt oder der absoluten Vernunft, noch nicht erfüllt werden, sofern sie noch etwas Zusammengesetztes, damit Vielheitliches und Bestimmtes und selbst dem Gebiete der Beziehungen Zugehöriges ist. Es muß noch etwas hinter der intelligiblen Usia geben, da auch deren Bestandteile oder Momente noch etwas brauchen, dem sie inhärieren, und jene also noch kein schlechthin Letztes ist; und dieses kann nur Eines sein, da das Viele et-

was bedarf, wodurch es verbunden ist, eines gemeinsamen Grundes, woraus es entspringt, eines Trägers oder einer Stütze, woran es, als ein Unselbständiges, sich anlehnt. Der Fehler des Plotin ist nur, das Viele und das Eine auseinanderzureißen, die Substanz, die, als die eine, nur eine absolute sein kann, in ihrer abstrakten Inhaltslosigkeit auf die eine Seite, die Vielheit ihrer Bestimmungen unter der Bezeichnung des Intellektes auf die andere Seite zu stellen und dann trotzdem, um den Begriff der vielheitslosen Substanz für die Erklärung fruchtbar zu machen, eine Kausalbeziehung zwischen ihr und dem Vielen anzunehmen, welche die Behauptung ihrer absoluten Beziehungslosigkeit und Unbestimmtheit doch wieder aufhebt.

In Wahrheit ist die Substanz dies nur als der Träger ihrer Eigenschaften, das Subjekt dies nur als der Träger seiner Funktionen, und Eigenschaften und Funktionen existieren nicht selbständig und für sich, sondern eben nur als Bestimmungen und unselbständige Momente ihrer Substanz oder ihres bezüglichen Subjektes. Die Eigenschaften und Funktionsweisen der absoluten Substanz aber heißen deren Attribute. Folglich ist auch der Intellekt in Wahrheit nur ein Attribut des Einen, d. h. er ist nur in und an dem Einen, und ohne das Eine existiert er überhaupt nicht, wie dies ja auch Plotin im Grunde zugibt. Trotzdem betrachtet er das Attribut als ein Sein für sich und stellt der substratlosen Potenz des Wollens die ebenso substratlose absolute Denkfunktion entgegen. Nun ist zwar gewiß die Substanz oder das Subjekt, im Gegensatze zu den Attributen und Funktionen gedacht, eine schlechthin bestimmungslose und vielheitslose Einheit. Allein so ist sie auch ein bloßes künstliches Produkt der Abstraktion, das für sich festgehalten wird, wohingegen die wirkliche Substanz und das wirkliche Subjekt eine konkrete Einheit und also ein Vieleiniges ist, wie Plotin dies nur vom Intellekte zugibt. Nicht der widerspruchsvolle Begriff eines Absoluten also, das ein Anderes, von ihm Verschiedenes sich gegenüber hat, nicht die inhaltslose Abstraktion des vielheitslos Einen ist das wahre Absolute, sondern das Eine, das die Vielheit als seine Bestimmung in sich einschließt. Auch so bleibt die Substanz der Attribute oder das Subjekt der Funktionen von der Bestimmung unberührt: «Die Substanz als

solche ist freilich attributlos, das Subjekt als solches freilich funktionslos; aber die Substanz als solche und das Subjekt als solches sind ja bloße willkürliche Abstraktionen unseres Denkens, die nur in der Einheit mit den Attributen und Funktionen sein können und nur in der Relation zu denselben denkbar sind.»[1] Es ist mithin der schwerste aller Irrtümer, diese Begriffsgespenster zu realen Wesenheiten aufzubauschen.

Die Philosophie ist die systematische Entwicklung derjenigen Begriffe, zu welcher wir von der Wirklichkeit aus mit Denknotwendigkeit geführt werden; darin besteht die unerschütterliche Grundwahrheit des Platonismus. Zu diesen Begriffen gehört auch derjenige eines Trägers der Eigenschaften, eines Subjektes der Funktionen, von welchem deren Wirksamkeit ausgeht, und worin sie wurzeln.[2] Daß jedoch diese Begriffe, weil das Denken mit Notwendigkeit auf sie geführt wird, auch selbst in ihrer abstrakten Isoliertheit eine vom Denken unabhängige Realität besitzen müssen, daß der subjektive Begriff als solcher zugleich objektiv sein müsse, das ist nicht mehr denknotwendig, sondern der fundamentale Irrtum, durch welchen Plato die gesamte antike Philosophie in der verhängnisvollsten Weise beeinflußt hat, und die Schuld daran ist, daß Plotin, so nahe er diesem Begriff auch kommt, den Begriff der absoluten Substanz doch ganz und gar verfehlt hat. Schließlich rächt sich hiermit auch an ihm nur die grundwesentliche Neigung der Alten, das Innerliche zu veräußerlichen, das Unanschauliche, Geistige und Subjektive zu objektivieren, es für sich hinzustellen und ihm damit eine selbständige, gleichsam anschauliche Wirklichkeit zuzuschreiben. Diese Neigung hatte auch den abstrakten Idealismus Platos bestimmt und verführt nunmehr den Plotin dazu, nachdem es ihm glücklich gelungen ist, die Abstraktheit des Platonischen Idealismus zu überwinden, sich in einem abstrakten Monismus festzurennen. Man kann nur sagen:

[1] E. v. Hartmann: Geschichte der Metaphysik Bd. I 158. [2] Die Annahme einer «reinen», d. h. substanzlosen, Aktualität, wie sie im Altertum von Heraklit, in der Neuzeit von Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, sowie neuerdings von Wundt, Paulsen u. a. vertreten wird, ist eine bloße Konstruktion vom grünen Tisch, die weder denknotwendig, noch überhaupt zu denken möglich ist, und stellt bei den Neueren nur einen Rückfall hinter den schon von Plotin erreichten Standpunkt dar.

dem antiken Denken war der Begriff einer gänzlich immateriellen Substanz ein so neuer und ungewöhnlicher, daß es ihn zunächst nur durch ein völliges auf die Spitze Treiben und Isolieren von allen Bestimmungen in seiner Reinheit zu erfassen vermochte.

Vielleicht wäre die Konzeption des Einen bei Plotin doch weniger widerspruchsvoll ausgefallen, wenn die griechische Sprache ihm ein Wort zur Verfügung gestellt hätte, um die Substanz von ihren Attributen in deutlicher Weise zu unterscheiden. Ein solches ist der Ausdruck Usia nicht, denn dieser bedeutete seit Aristoteles ein Zusammengesetztes aus dem Stoffe und der Form, dem Sein und Denken, schloß also die Bestimmtheit und Vielheit in sich ein und konnte mithin auch keine wahre Substanz bezeichnen. Die Ausdrücke Hypokeimenon und Hypostasis bedeuten, wörtlich übersetzt, soviel wie Substrat oder Unterlage, hätten also immerhin jenen Zweck erfüllen und zur Bezeichnung der absoluten Unterlage alles Wirklichen dienen können; allein für Plotin waren sie unbenutzbar, da er den Ausdruck Hypokeimenon nach stoischer Art bereits an das Substrat der Sinnenwelt, nämlich den Stoff, den Ausdruck Hypostasis jedoch an das Produkt der intelligiblen Energie oder die Ideenwelt, als Unterlage und idealen Bestimmungsgrund der sinnlichen Wirklichkeit, vergeben hatte. So blieb ihm am Ende nichts anderes übrig, als mit Aristoteles den Urgrund und die Urwirklichkeit (= Wirksamkeit) doch wiederum Usia zu nennen, da dieser Ausdruck demjenigen, was er meinte, immerhin noch am nächsten kam und jene Bedeutung nun einmal im populären Bewußtsein hatte, oder aber auch auf ihn die Bezeichnung Hypostase anzuwenden; bedeutete ihm doch auch diese den Grund der Wirklichkeit, wennschon bloß nach ihrer inhaltlichen oder idealen Seite. Was ihn im Glauben an die Berechtigung dieser Verwendung der Ausdrücke Usia und Hypostase offenbar bestärkte, war die Art und Weise, wie er zum Begriff des Einen durch die Formel vom «Denken des Seins» gelangt war. Wie der Intellekt als solcher das Denken des Seins im objektiven und subjektiven Sinne, die Identität von Sein und Denken sein soll, so soll er selbst zugleich das Denken des Seins im subjektiven Sinne, nämlich die Energie des Einen sein, das den Intellekt als ein Erzeugnis durch das Denken aus sich heraussetzt. Aber dann lag

offenbar nichts näher, als mit dem Sein und dem Denken auch alle übrigen Bestimmungen des Intellektes auf das Eine zu übertragen und dadurch zu einer konkreten Vorstellung des Einen zu gelangen, daß er diesem alle diejenigen Prädikate zuschrieb, die ursprünglich nur für das Intelligible aufgestellt waren.

Was half es ihm nun, ausdrücklich hervorzuheben, daß dies nur in analogischem Sinne zu verstehen sei, daß es lediglich «um der Überredung willen» unter Preisgabe der Strenge des Denkens geschehe (VI 8, 13), und den unberechtigterweise auf das Eine angewandten Bestimmungen des Intelligiblen ein «gleichsam» (οἷον) hinzuzufügen? Der Umstand, daß beide als das «Sein» bestimmt waren, schloß die Gefahr ihrer Vermischung und Verwechslung nur zu sehr in sich ein und führte unwillkürlich zu einer Vereinerleiung der Begriffe. Welche Mühe hatte sich nicht Plotin gegeben, den Begriff des Einen rein zu fassen und ihn von allen Prädikaten des Intellektes zu entleeren! Und nun auf einmal soll es gleichsam Energie, gleichsam Denken, gleichsam Wollen, gleichsam Freiheit, gleichsam Ursache seiner selbst (*causa sui*), gleichsam Herr seiner selbst, gleichsam Usia, gleichsam Hypostase sein, und zwar eine Hypostase, die sich selbst gesetzt hat! (VI 8, 13—18; 20 u. 21). Zwar sucht er das Eine als die «erste Hypostase» von der Ideenwelt und dem mit ihr identischen Intellekt zu unterscheiden und ihm dadurch eine höhere Bedeutung zu sichern (VI 8, 15). Allein der Widerspruch bleibt bestehen, und die Unmöglichkeit, den Begriff des Einen in seiner abstrakten Isoliertheit festzuhalten, ihn vor der Verschmelzung mit dem Intellekte zu bewahren, zeigt nur zu deutlich den Grundfehler dieser ganzen Konzeption in der gewaltsamen Auseinanderreißung zweier zusammengehöriger und aufeinander angewiesener Begriffe.[1]

[1] Es mag bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen werden, daß sich genau der gleiche Widerspruch in der Auffassung des Einen, wie bei Plotin, in den Upanishads findet, wenn diese zwar auf der einen Seite das Brahman als das Nichtseiende bestimmen und ihm alle Prädikate absprechen, es dann aber hinterher sogleich wieder als das Seiende fassen, von welchen alles herkommt, ihm die hierzu erforderlichen Eigenschaften wieder zuschreiben und dies letztere Verfahren durch ein «gleichsam» (iva) zu rechtfertigen bemüht sind (vgl. P. Deussen: «Allg. Geschichte der Philosophie mit bes. Berücksichtigung der Religion (1894) Bd. I, 2. Abt. 117 f. 144.

c) Das wahre Verhältnis der «Hypostasen» zueinander

Überblicken wir von hier aus noch einmal die bisher erörterten Bestimmungen der Plotinischen Weltanschauung, so hat ihr Grundbegriff, die Usia, offenbar drei ganz verschiedene Bedeutungen, die sorglich auseinander gehalten werden müssen. Usia nämlich bedeutet erstens Substanz und zwar die absolute Substanz, als Urgrund und Träger aller Wirklichkeit überhaupt, das allbedingende Unbedingte, das als solches vor und jenseits der Wirklichkeit, also überseiend, vordenklich und übervernünftig ist, von dem jedoch alle Wirksamkeit ihren Ausgang nimmt; insofern ist die Substanz zugleich das absolute Subjekt alles Funktionierens. Zweitens bedeutet jener Ausdruck die vernünftige Beschaffenheit der Substanz, aber nicht als deren Eigenschaft, Funktionsweise oder Attribut, sondern als eine für sich seiende Wirklichkeit, als Nus, Intellekt oder absolute Vernunft, sofern diese dasjenige Prinzip ist, wodurch der Inhalt der Sinnenwelt, die qualitative Bestimmtheit der letzteren gesetzt ist. In diesem Sinne fällt die Usia mit demjenigen zusammen, was man gewöhnlich als das «Wesen» der Sinnenwelt im Gegensatze zu ihrer unmittelbar gegebenen Erscheinung bezeichnet, und bedeutet sie die Wesensbestimmung, Essenz oder Wesenheit, die in ihrer Einheit mit der absoluten Substanz die letztere zum in sich bestimmten (konkreten) Urwesen vervollständigt. Drittens endlich versteht Plotin unter der Usia die wahre Wirklichkeit im Gegensatze zur Scheinwirklichkeit des sinnlich-körperlichen Daseins, die übersinnliche Ideenwelt oder den mit ihr identischen Intellekt, überhaupt die Sphäre des Intelligiblen, als des wahrhaft Seienden im Sinne Platos. In allen drei Bedeutungen deckt sich der Ausdruck Usia zugleich mit demjenigen der Hypostase, der vom Denken (der Energie) gesetzten Wirklichkeit, und zwar in der ersten Bedeutung im uneigentlichen (übertragenen, analogischen), in der zweiten und dritten im eigentlichen Sinne, sofern die Ideenwelt, als «Unterlage» der Sinnenwelt, die wahre Wirklichkeit und diese ihrerseits wiederum mit dem Intellekt identisch ist.[1]

[1] Es ist daher auch nicht zu billigen, wenn die Übersetzer des Plotin für Usia den Ausdruck Substanz oder Wesenheit, für Hypostase den Ausdruck Daseins-

Wie die Usia in der zweiten Bedeutung nur scheinbar ein Wesen, in Wahrheit jedoch eine bloße Wesenheit (Essenz), als Bestimmung der absoluten Substanz, ist, so ist sie in der dritten Bedeutung nur scheinbar Substanz, eine bloße Scheinsubstanz, da die substantielle Beschaffenheit als solche allein dem Einen zukommt. Die griechische Sprache besaß jedoch kein Mittel, um die drei Bedeutungen des Wortes Usia scharf auseinanderzuhalten, nachdem einmal Plato, Aristoteles und die Stoiker alle drei zu dem einen Begriff der Usia verschmolzen und das wahrhaft Seiende, die Wesenheit und die Substanz mit der Ideenwelt oder dem Stoffe oder der Einheit beider gleichgesetzt hatten. So flossen sie begreiflicherweise auch dem Plotin immer unwillkürlich wieder in Eins zusammen, so sehr er sich auch bemühte, sie zu unterscheiden und jedem einzelnen von ihnen seine bestimmte Stelle anzuweisen. Auf der anderen Seite lag hierin aber doch zugleich eine gewisse Rechtfertigung für das Verfahren des Plotin, die Substanz von ihren Attributen, den Träger der Wesenheit von der letzteren loszureißen und beide zu selbständigen Hypostasen aufzubauschen. Denn mit der Zerreißung des von ihm Bezeichneten und der damit gegebenen Unterscheidung von Substanz, Wesenheit und wahrer Wirklichkeit wurde notwendigerweise auch die Aufmerksamkeit auf die dreifache Bedeutung des Ausdrucks Usia hingelenkt und das Denken hierdurch dazu genötigt, nach einer neuen Bezeichnung der Substanz im Unterschiede von ihren attributiven Bestimmungen zu suchen. Nur der Umstand, daß die christliche Dogmatik sich, wie wir noch genauer sehen werden, der Auffassung Plotins bemächtigte und ihre Bestimmungen ganz anderen Zwecken dienstbar machte, verhinderte die baldige Richtigstellung des Grundfehlers seiner Prinzipienlehre; und so blieb es erst Spinoza vorbehalten, den von Plotin konzipierten Begriff der absoluten Substanz philosophisch fruchtbar zu machen und

form gebraucht haben (z. B. auch Kiefer, der in seiner sonst vortrefflichen Übersetzung im übrigen manche Ungenauigkeiten Müllers berichtigt hat). Substanz ist die Usia nur als Bestimmung des Einen, Wesenheit nur als diejenige des Intellekts. Der Ausdruck Daseinsform für Hypostasis aber ist ganz irreleitend, da jene in allen Fällen eine, und zwar von der Energie gesetzte, Wirklichkeit als Unterlage einer anderen, von ihr abhängigen Wirklichkeit bedeutet.

dadurch in dieser Hinsicht den wichtigsten Gedanken des griechischen Philosophen fortzuentwickeln.[1]

B. DER DEDUKTIVE ABSTIEG DER PLOTINISCHEN WELTANSCHAUUNG

1. Die Prinzipienlehre

Wir haben nun also das Eine als den Urgrund und das Urprinzip alles Seienden begriffen. Die Frage entsteht jetzt, wie aus dem überseienden vielheitslosen Einen das Sein und die Vielheit hervorgehen können. Nach dem induktiven Aufstieg von der Sinnenwelt aus zum höchsten Prinzip der Wirklichkeit kehrt sich hiermit der Gang der Untersuchung um und strebt, vom Einen zum gegebenen empirischen Dasein in deduktiver Weise wiederum hinabzusteigen.

Welche Schwierigkeit die Beantwortung gerade jener Frage dem Plotin bei seiner Fassung des Einen bereiten mußte, ist nach dem Vorangegangenen augenscheinlich. Auch Plotin ist sich dieser Schwierigkeit wohl bewußt, und er wendet sich daher, bevor er sich an diese Aufgabe macht, zum Gebet und ruft die Gottheit selbst an um Erleuchtung (V 1, 6).

a) Das Eine und der Intellekt

Ihren Ausgang nimmt diese Untersuchung vom Intellekt (ebd.), indem sie diesen wiederum als das «Denken oder die Energie des Seins» betrachtet. Hiernach muß ja nämlich, wenn man den Genitiv als *Genitivus subjectivus* auffaßt, das Eine selbst Energie,

[1] Es sei zur Verdeutlichung des Gesagten hierbei nochmals an den Begriff des «Dinges an sich» bei Schopenhauer erinnert, der gleichfalls die wahre Wirklichkeit (das erkenntnistheoretische Jenseits des Bewußtseins), wie das Wesen (den Willen im Gegensatze zur vorstellungsmäßigen Erscheinungswelt), wie das alleine metaphysische Subjekt (im Gegensatze zur Vielheit der Objekte) bedeutet. Die hierin liegende Konfusion beseitigt, die wahre Wirklichkeit (Wirksamkeit) der Dinge an sich vom alleinen metaphysischen Wesen und Subjekt des Willens unterschieden und damit den überspannten erkenntnistheoretischen Idealismus und abstrakten Monismus Schopenhauers in einen konkreten Monismus umgedacht und mit der Erfahrung in Übereinstimmung gebracht zu haben, ist das Verdienst v. Hartmanns, der sich hiermit zu Schopenhauer ähnlich, wie Plotin zu Plato und der abstrakt-monistischen Philosophie der Inder verhält.

d. h. Denken sein oder doch jedenfalls als seine Tätigkeit ausüben, und zwar muß das Eine eine Energie sein, die den Intellekt erzeugt, und die Plotin, wie wir bereits gesehen haben, in dieser Hinsicht auch als Wille bezeichnet. Als Energie des Seins, ist das Eine die Allwirksamkeit, wie denn bekanntlich das griechische Wort ἐνέργεια sowohl Wirksamkeit im aktiven Sinne wie Wirklichkeit im passiven Sinne des Gewirkten bedeutet. Als dasjenige, was das (intelligible) All hervorzubringen imstande ist, ist das Eine die Möglichkeit (δύναμις) im Sinne des Vermögens zu allem, das Allvermögen (V 3, 15 und 16). Nun ist aber die «Energie des Seins» im Sinne des *Genitivus subjectivus* dies auch zugleich im Sinne des *Genitivus objectivus;* d. h. das Sein, welches sich als Energie betätigt, richtet sich mit dieser Tätigkeit zugleich auf sich selbst als Sein, das Subjekt der Energie ist auch zugleich deren Objekt. Das Sein in der Sphäre des Möglichen aber ist die Möglichkeit von allem im Sinne der passiven Fähigkeit, durch den Hineintritt neuer Bedingungen alles Mögliche werden zu können, was im Griechischen durch das gleiche Wort δύναμις ausgedrückt wird. Das Allvermögen schließt mithin die Möglichkeit zu allem oder die Allmöglichkeit in sich ein; es ist, wie gesagt, gar nichts anderes als diese selbst, es richtet sich, als Wollen des Seins, auf sich selbst, und indem es dies tut, wird die Möglichkeit vom Allwillen oder dem Allvermögen unmittelbar verwirklicht. Das Eine ist sonach die Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit, und zwar sowohl im aktiven wie passiven Sinne, des Vermögens und der Wirksamkeit wie der Möglichkeit und Wirklichkeit. Das Sein, nicht mehr in der Sphäre des Möglichen, sondern in derjenigen des Wirklichen, aber ist der Intellekt; so kann Plotin behaupten, das Eine erzeuge durch sein Denken oder Schauen, indem es sich zu sich selbst hinwende, den Intellekt und dieser sei das Schauen des Einen: Denken (Schauen) des Seins (*Gen. subject.*) = Denken des Seins (*Gen. object.*) = Identität von Subjekt und Objekt = Identität von Denken und Sein = Intellekt (V 1, 7).

Das Eine als Wille ist ein bloßes Streben nach der Wirklichkeit, das als solches noch gänzlich inhaltsleer ist, oder sofern die Wirklichkeit ein Anschauungsinhalt ist, ein bloßes Streben nach dem Schauen, ohne darum schon wirkliches, d. h. inhaltserfülltes,

Schauen zu sein. Das wirkliche, gesättigte, inhaltserfüllte Schauen aber ist nicht mehr das Eine, sondern der Intellekt, der mithin alles, was er ist, vom Einen empfängt, sowohl die Fähigkeit der Funktion des Schauens, wie den Gegenstand oder Inhalt seines Funktionierens, wodurch die unbestimmte leere Funktion des Schauens zugleich Bestimmtheit, Grenze und Form erhält (V 3, 11; VI 7, 15, 17). Das Eine als Allvermögen richtet sich auf sich als die Allmöglichkeit, bezieht sich als Subjekt mit seiner Tätigkeit auf sich als Objekt und bringt hierdurch den Intellekt zustande. Dieser ist also gar nichts anderes als dasjenige als Wirklichkeit gesetzt, was das Eine im Zustande der bloßen Möglichkeit gedacht ist. Die Energie des Intellektes oder seine Anschauungsfunktion ist das Wollen des Einen, dessen Wille im Zustande der Aktualität; sein Anschauungsinhalt oder die Ideenwelt ist die potentielle Vielheit im Einen als aktualisierte gesetzt, infolge wovon er sie als Vielheit in der Einheit anschaut. Der Intellekt also erkennt das Eine, indem er sich selbst erkennt, und er erkennt sich selbst, indem er das Eine erkennt; denn da er selbst seinem Wesen nach das Eine ist, nur eben im Zustande der Vielheitlichkeit und des Aktus, oder da der Intellekt das Schauen des Einen im subjektiven wie objektiven Sinne ist, so fällt natürlicherweise die Selbstschau des Intellekts mit seiner Anschauung des Einen unmittelbar in eins zusammen. Als Anschauung des Einen im subjektiven Sinne, ist der Intellekt ein Erzeugnis des Einen, in welchem sich das Eine in die Vielheit und Bestimmtheit entfaltet. Als Anschauung des Einen im objektiven Sinne, wendet sich der Intellekt auf das Eine zurück, bewegt er sich zu ihm hin und findet er in ihm den Grund und das Ziel seines Lebens (V 2, 1). «Alles Erzeugte», sagt Plotin, «sehnt sich nach dem Erzeuger und liebt ihn, besonders aber wenn sie allein sind, der Erzeuger und das Erzeugte» (V 1, 6). Das Eine ist also sowohl Subjekt wie Objekt der Anschauungstätigkeit, der alleinige Grund des Intellektes wie der Wirklichkeit. Indem es sich auf sich selber richtet, erzeugt es den Intellekt und damit zugleich das wahrhaft Seiende oder die Ideenwelt; aber es erzeugt ihn nicht als sich selbst, sondern als das Andere seiner selbst und folglich ohne daß es dabei selbst in die Vielheit und Bestimmtheit eingeht (VI 5, 9; V 1, 6).

Plotin sucht dies Verhältnis des Intellektes zum Einen durch Bilder klar zu machen. Er vergleicht das Erzeugtwerden des Intellektes durch das Eine mit einem ringsum aus dem Einen hervorbrechenden Glanz, während jenes ruhig stehen bleibt, «wie das glänzende, um sie herumlaufende Licht der Sonne, das beständig aus ihr, der bleibenden, erzeugt wird» (V 1, 6). Oder er vergleicht das Eine auch wohl mit einer Quelle, die selbst keinen Anfang hat, sich aber den Flüssen mitteilt, ohne dadurch irgendwie erschöpft zu werden, vielmehr ruhig in sich selbst verharrt. Das Eine ist wie das Leben eines gewaltigen Baumes: es durchströmt das All, indem der Anfang bleibt und nicht im Ganzen zerstreut wird, gleichsam fest gegründet in der Wurzel (III 8, 10). Es gleicht einem Gefäß, welches durch seine eigene Fülle überfließt und dadurch ein anderes hervorbringt (V 2, 1; V 3, 15). In sich schlechthin befriedigt und vollendet, geht es durch die Erzeugung des Anderen nicht aus sich heraus, erhält dadurch auch keinen Zuwachs an Vollkommenheit, sondern, da das Andere aus dem Überfließen des Einen entstanden ist, so ist es für dieses ein — Überflüssiges. Darum wendet sich Plotin auch entschieden gegen die Annahme, als ob es sich hierbei um eine stoffliche Emanation oder räumliche Ausbreitung des Einen handle; denn dadurch würde ja das Eine selbst vermindert werden. Wir haben aber bereits gesehen, daß das Eine überall und nirgends ist, und folglich ist der Vorgang seiner Erzeugung des Intellektes auch nicht etwa räumlich oder stofflich vorzustellen, wobei vom Einen etwas ausflösse und zwischen beiden ein Zwischenraum wäre. Das Abgeleitete verhält sich zum Ursprünglichen nicht wie der Teil zum Ganzen, sondern vielmehr wie der Kreis zu seinem Mittelpunkt, wie viele Qualitäten zu einer sie befassenden Grundqualität, wie der Begriff zu der Vielheit der in ihm enthaltenen Momente (V 1, 6; V 1, 10; V 2, 2; V 5, 9; VI 5, 9; VI 7, 12).

In alle dem tritt immer wieder das Bestreben des Plotin zutage, das Eine über alle Vielheit und Bestimmtheit hinauszurücken und es dadurch vor der Auflösung in ein bloß Relatives zu bewahren. Allein wie der Philosoph sich auch drehen und wenden mag: der Widerspruch ist nicht fortzubringen, daß das Eine auf dieser Seite ohne alle Unterschiede und Bestimmtheit, auf jener

aber doch zugleich nicht bloß das Vermögen der Funktion des Schauens, sondern auch die Möglichkeit aller Dinge, die implizierte Vielheit der intelligiblen Bestimmungen sein soll. Es hilft Plotin nichts, dem Einen nur das bloße inhaltslose Wollen oder Streben zum Schauen, die Initiative zum Anschauungsakte zuzuschreiben, den eigentlichen Anschauungsakt als solchen jedoch und damit die Entfaltung der Vielheit der Ideenwelt als Tätigkeit des Intellektes zu fassen (III 8, 8). Denn die Tätigkeit ist ja im Einen mit ihrem Gegenstande eins, und dieser muß ein vielheitlich bestimmter, das Eine mithin schon als solches ein Vieleiniges, konkret Eines sein, um die konkrete Vielheit und Wirklichkeit aus sich erzeugen zu können. Gesetzt also selbst, die gewaltsame Losreißung des Subjektes von seiner Funktion, der Substanz von ihrem Attribute, der Potenz vom Aktus wäre nicht der Grundfehler des Plotin, so würde er mit jener Annahme die Abstraktheit und Inhaltslosigkeit des Einen doch nicht retten können, da die reine Anschauungsfunktion zu keinem Inhalt gelangen könnte, wenn sie diesen nicht schon selbst im Einen vorfände. Plotin sieht sich hier vor genau dieselbe Schwierigkeit gestellt, wie Schopenhauer, dessen eigene bezügliche Auffassungsweise an diejenige des antiken Denkens offenbar erinnert. Auch Schopenhauer meint die Vielheit der Ideenwelt unmittelbar aus dem Willen als solchem erklären zu können, obwohl doch garnicht einzusehen ist, wie der bloße, leere, blinde Wille von sich aus sehend werden und die Idee aus sich sollte erzeugen können. Mag das Eine also immerhin Wille sein und durch sein Wollen den Intellekt aktualisieren oder ins Leben rufen: es muß doch schon als Eines zugleich eine ideale Vielheit in sich einschließen. Der Intellekt kann somit nichts vom Einen Abgetrenntes und Verschiedenes, sondern eben nur die Gesamtheit der idealen Bestimmungen des Einen sein, die von dessen Willen in die intelligible Wirklichkeit hinausgesetzt sind. —

Die Willensbetätigung des Einen stellte sich uns dar als die Entfaltung des Einen zur Vielheit; und dieses so erzeugte Vieleinige ist der Intellekt. Als bloßes Erzeugnis des Einen, ist der Intellekt von diesem schlechthin abhängig, von ihm gehalten und getragen. Und da nun, wie bereits gezeigt wurde, alles übrige wiederum abhängig ist vom Intellekt, so hängt mithin das gesamte Dasein am

Einen, besitzt es an ihm den Grund und das Ziel seiner Existenz und kreist es in Übereinstimmung mit dem Intellekt gleichsam um den Mittelpunkt des Einen. Die vom Einen ausgehende Kraft ergießt sich in jedes Wesen, jedoch ohne sich dabei von ihrem Ursprung abzulösen. Dabei ist das Eine in jedem ganz mit seiner ungeteilten absoluten Kraft enthalten, sowie das Ganze der Ideenwelt zugleich die einzelne Idee ist oder jede Idee zugleich das Ganze darstellt (VI 4, 9). Ein Leben also durchströmt das gesamte All. Eine Sonne strahlt das Universum als seinen Lichtkreis von sich aus und durchleuchtet alles. In einem Punkte laufen alle Beziehungsfäden der Individuen als ihrem gemeinschaftlichen Zentrum zusammen (VI 5, 5; VI 9, 8). Alles ist eins, und eins ist alles. Alles kann aus einem abgeleitet und erkannt werden; es wird überhaupt erst dann wahrhaft erkannt, wenn es auf das Eine als seinen Grund und sein Wesen zurückgeführt wird. Ja, so notwendig ist das Eine für das Sein, daß wir ohne das Eine von einem Anderen weder etwas aussagen noch denken können, da selbst die Bezeichnungen der Masse, Vielheit usw. das Eine zur Voraussetzung haben, jede Zahl nur durch das Eine Zahl ist, jedes Etwas eine Einheit ist, die auf die absolute Einheit hinweist, wie denn der griechische Ausdruck für Sein, nämlich εἶναι nach Plotin geradezu von ἕν (Eins) abgeleitet ist und das Sein nichts anderes ist als ein Spur-sein des Einen (VI 6, 12—13; V 5, 5). Jedes ist also, was es ist, nur durch die Kraft des Einen und ohne das Eine ist es überhaupt nicht, sowie ein Licht nicht losgetrennt von seinem Ursprung, ein Spiegelbild nicht abgesondert von dem abgespiegelten Gegenstande ist (V 3, 15; VI 4, 9; VI 9, 1). Das Eine ist es, was alles geschaffen hat, was aber auch jetzt noch alles im Dasein erhält (V 3, 15), was da macht, daß das Denkende denkt, das Lebendige lebt, was Vernunft und Leben einhaucht und auch dem Leblosen Existenz verleiht (VI, 7, 23). Auf die Frage, ob das Eine die Erschaffung der Dinge auch hätte unterlassen können, ob das Sein notwendig oder zufällig sei, antwortet Plotin, daß es im Wesen des Einen, als des Guten, liege, das Viele in das Dasein zu rufen (V 5, 12). Je nach dem Maße ihrer Vollendung sehen wir die Dinge zeugen und anderes erschaffen, mit Absicht und ohne Absicht. Selbst das Unbeseelte teilt von sich mit, was es vermag:

das Feuer wärmt, der Schnee kühlt, die Kräuter heilen — sollte das Vollkommenste und Erste allein in sich selbst verharren und eifersüchtig auf sich selbst oder ohnmächtig sein, wo es doch selbst die absolute Kraft aller Dinge darstellt? (V 4, 1). Das Eine wäre ja nicht das Gute, es wäre nicht die Identität des Wirkens und des Seins, wenn es, als unendliches Vermögen, die in ihm enthaltene Möglichkeit nicht zugleich auch von Ewigkeit her realisieren würde (VI 8, 4).

Weil aber das Eine das Gute ist, darum strömt es nicht bloß kraft seiner Vollkommenheit in die Vielheit über und setzt es gleichsam das Andere aus sich heraus ins Dasein, sondern es zieht zugleich das Geschaffene auch wieder zu sich und nimmt es aus dem Zustande des Andersseins und der Vereinzelung zurück in seine absolute Einheit. Wie wir gesehen haben, daß das Herausgehen des Einen aus sich selbst bei der Erzeugung des Intellektes zugleich eine Rückkehr zu sich selbst ist und das Sein zum Denken wird, indem das Gewordene sich zu seinem Ursprung hinwendet (V 2, 1), so strebt überhaupt jede Bewegung und Tätigkeit zum Guten; und alles ist nicht bloß durch das Gute, sondern es trachtet auch infolge einer Naturnotwendigkeit zum Guten und handelt nur um des Guten willen (V 5, 12; V 6, 5). Wie der Intellekt auf seinen Erzeuger blickt, so blickt alles Geschaffene, weil es dessen zu seinem Dasein bedarf, auf das Eine, liebt es das Eine, sehnt es sich nach ihm und sucht es jenes nur in verschiedenen Graden wahrzunehmen. Darum strebt auch das Nichteine soviel als möglich eins zu werden: die Naturen zieht ein eingeborener Trieb zueinander, ja, auch die Seelen möchten zur Einheit verschmelzen nach Wahrung ihres eigenen Wesens; denn dieser Trieb zum Einen, der im Verhältnis der Verschiedenen zueinander als Sehnsucht nach Vereinigung erscheint, stellt sich innerhalb jedes Einzelnen dar als der natürliche Trieb der Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung, sofern ja das Selbst oder das substantielle Wesen eines jeden kein anderes als das Eine ist und auf dem Einen die Identität der Wesen mit sich selbst und die Einheit ihrer Natur beruht (V 3, 15; VI 2, 11; VI 5, 1).

So ist das Eine der Ursprung aller Wesen wie ihr Ziel: von ihm geht alles aus und zu ihm strebt alles hin; nur hierdurch ist es

auch allein das Gute, ohne welches es weder etwas geben noch das Seiende zu Stand und Wesen gelangen könnte (V 2, 11). Jedes Einzelne ist identisch mit dem Einen, das in ihm zu seiner Erscheinung kommt. Jedes Einzelne ist aber auch zugleich von ihm verschieden, sofern es doch eben nur seine Erscheinung, seine Wirkung, sein Produkt, ein von ihm Abgeleitetes und also nicht ursprünglich das Eine ist. Aus diesem Grunde kann ihm auch nicht dasselbe Maß an Vollkommenheit, wie dem Einen, zukommen. Denn es ist ein Hauptsatz des Plotin, daß das Gewordene und Abgeleitete nie die gleiche Vollkommenheit und folglich auch weder die gleiche Kraft noch die gleiche einheitliche Beschaffenheit, wie das Erste und Ursprüngliche, besitzen könne (V 1, 6). Sowie, was aus dem Einen entspringt, ein Nichteins, eine Vielheit sein muß, so muß es auch geringer und bedürftiger als das Eine sein, so sehr es auch im übrigen nur eine Nachahmung, ein Schatten oder ein Spiegelbild des Einen und diesem ähnlich sein mag (V 5, 5). Diese Unvollkommenheit aber wächst, je weiter etwas vom Einen absteht, durch je mehr Zwischenglieder es von seinem Urquell getrennt ist, je tiefer wir an der Kette der Ursachen und Wirkungen hinuntersteigen. Jedes Erschaffene betätigt sich selbst wiederum schöpferisch: es entwickelt die vom Einen in es gelegten Möglichkeiten, wie ein Samenkorn aus einem unteilbaren Anfang, und bringt sie zur Vollkommenheit, und zwar so, daß es, wie das Eine, selbst ruhig in seinem eigentümlichen Stande verharrt, während das Andere aus ihm hervorgeht. Allein immer ist das Geschöpf geringer als der Schöpfer; und diese Entwickelung schreitet fort, bis alles zur äußersten Grenze innerhalb des Möglichen gelangt ist (IV 8, 6). So ist die Gesamtheit des Daseienden eine Rangordnung vom Höheren zum Niederen (V 2, 2; V 4, 11), ein Prozeß nicht nach oben hin, sondern nach unten (V 3, 16), eine Stufenfolge, ein stufenweise sich erweiternder Kreis, bei welchem die Unvollkommenheit der Stufen mit ihrer Entfernung vom Einen und vom Seienden zunimmt; denn hiermit wird ihre Kraft in demselben Maße schwächer, die Einheit geht in die Vielheit und Mannigfaltigkeit auseinander, das Sein nimmt ab, das von dem Einen ausgehende Licht verblaßt und verliert sich schließlich ganz und gar in der Finsternis des Nichtseienden (VI 2, 5).

Man erkennt unschwer in dieser Vorstellung einer sinkenden Vollkommenheit des Daseins die alte naturalistische Anschauungsweise wieder, wonach das Niedere und Unvollkommene im Sinne einer Wertbestimmung die Bedeutung eines räumlich Niederen und tiefer Stehenden erhält, eine Anschauungsweise, wie sie am entschiedensten von der persischen Religion des Zarathustra vertreten wird, und welcher die sinnliche Vorstellung der Sonne und des Lichtes zugrunde liegt. Auch Plotin hat diesen sinnlichen Naturalismus noch nicht völlig überwunden, so geistig sein Urprinzip auch im übrigen gefaßt sein mag. Denn wenn auch jene Vorstellungsweise bei ihm zunächst offenbar nur als Bild und also bloß symbolisch gemeint ist, so setzt sich doch infolge seiner Neigung, die Attribute und Funktionen des Alleinen zu hypostasieren und zu selbständigen Wesenheiten aufzubauschen, das Bild unwillkürlich an die Stelle des Begriffes und bringt seine Weltanschauung in den Verdacht eines naturalistischen Emanationssystems, so entschieden sich Plotin auch selbst gegen die Vorstellung eines räumlichen und zeitlichen Ausfließens ihrer Bestimmungen aus der Ursubstanz zu verwahren bestrebt ist.

Plotins eigentliche Ansicht ist von Zeller mit Recht als «dynamischer Pantheismus» bezeichnet worden. Denn hiernach ist das Urprinzip oder das Eine dem Vielen nicht in der Weise immanent, daß es selbst etwas von demjenigen wird, was von ihm ins Dasein hinausgesetzt wird, sondern so, daß alles, was ist, von ihm gewirkt ist, daß die Dinge nicht für sich, sondern bloße Kraftäußerungen, gleichsam Teilfunktionen des Einen sind und von diesem im Dasein gehalten und getragen werden (VI 2, 2; VI 4, 3). Dabei fällt aber das Eine nicht mit irgend einem Seienden, auch nicht mit der Summe alles Seienden zusammen, sondern ist, als solches, über dem Sein schlechthin erhaben (ebd. Vgl. III 9, 3 u. VI 2, 3). Plotin sucht dies an einem Laute klar zu machen, der durch den ganzen Luftraum gehört und von vielen Ohren gleichzeitig vernommen wird, ohne dabei seine Einheit und Ganzheit einzubüßen: wie hier das Ganze zwar für sich existiert, aber trotzdem viele Ohren erfüllt, so besteht das Insichsein des Einen zugleich mit seiner Äußerung in vielen Dingen (VI 9, 12). Alles Seiende ist Erscheinung des Einen, ja, auch das Sein selbst gehör

der Sphäre der Erscheinung an; das Eine hingegen ist das Urwesen, der Urgrund, die Ursubstanz und zugleich das Ursubjekt von allem, indem alles Wirken in der Sphäre des Seins letzten Endes nur Wirksamkeit des Einen ist. Das Eine also existiert nicht, sondern subsistiert allem, d. h. alles Existierende ist eine bloße Sondererscheinung des Einen. Dieser Gedanke ist nur der antiken Weltanschauung so neu und Plotin ist so sehr bemüht, das Eine als solches vom Seienden zu unterscheiden, jeder emanatistischen und naturalistischen Verwechselung beider und damit der skeptischen Zersetzung des Seinsbegriffes vorzubeugen, daß er einzig und allein aus diesem Grunde die pantheistische Immanenz des Einen in allen Dingen zu einem bloßen unbestimmten «Teilhaben» aller Dinge am Einen abschwächt und, anstatt an der Auffassung der Individuen als unmittelbarer Kraftäußerungen des Einen festzuhalten, deren Existenz durch allmähliche Zwischenstufen und Übergänge vermittelt sein läßt (V 3, 17; VI 8, 21). Allein damit gerät er nun erst recht, ohne es zu wollen, in die naturalistische Anschauungsweise hinein; und so bleibt auch dieser letzte große Denker des Altertums, der den Begriff des absoluten Geistes bestimmter als irgend ein anderer erfaßt hat, in einer unklaren Schwebe zwischen Spiritualismus und Naturalismus hängen. —

Wir haben bisher den Intellekt als Energie oder Denken des Einen im subjektiven wie objektiven Sinne und das Eine als die Möglichkeit aller Dinge begriffen, die sich im Intellekt verwirklicht. Den Gegensatz der Möglichkeit und Wirklichkeit, der Dynamis und Energie hatte Aristoteles mit demjenigen des Stoffes (Materie) und der Form gleichgesetzt und jenen als die passive sinnliche Stofflichkeit, sofern sie den Aufnahmeort aller möglichen in sie gesetzten Bestimmungen bildet, diese als den aktiven, den Stoff gestaltenden und formierenden Begriff verstanden (vgl. II 5, 1 u. 2). Ist nun der Intellekt die Wirklichkeit des Einen und als solche eine zur Wirklichkeit gelangte Möglichkeit, so konnte Plotin ihn auch wohl ebenso, wie das Eine, als die Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit und im Hinblick auf jene Aristotelische Bestimmung, als die Identität des Stoffes und der Form bezeichnen, so zwar daß die Anschauungsfunktion hierbei

die Rolle des formierenden Prinzips, der Anschauungsinhalt diejenige des Formierten, d. h. des Stoffs, repräsentierte, sofern er ganz und gar durch jene bestimmt ist (III 8, 11). Nun sollte aber, wie wir gesehen haben, die Anschauungsfunktion oder das formierende Prinzip doch nur Funktion des Einen sein. Folglich erschien, unter diesem Gesichtspunkte angesehen, das Eine als die Form, der Intellekt als der Stoff des Einen, indem er vom Einen die Form empfängt und nach der Erfüllung mit ihr verlangt in derselben Weise, wie nach Aristoteles der eigenschaftslose Stoff nach begrifflicher Bestimmtheit und Erfüllung trachtet (ebd.).

Wir müssen uns auch hierbei wiederum daran erinnern, daß im Griechischen das Wort Dynamis ebensowohl die Möglichkeit im aktiven Sinne der Potenz der Energie, nämlich des Vermögens, wie im passiven Sinne eines Aufnahmefähigen gebraucht wird, das imstande ist, alles Mögliche zu werden, und daß auch der Begriff der Energie sowohl denjenigen der Wirklichkeit wie der sie erzeugenden Tätigkeit oder der Wirksamkeit in sich einschließt. Versteht man nun die Dynamis und die Energie im aktiven Sinne, nämlich als Vermögen und Wirksamkeit, so ist das Eine, als die Möglichkeit von allem, das Vermögen, die Potenz der Energie, der Wille, der von selbst zur Tätigkeit übergeht; der Intellekt hingegen ist die Energie des Wollens oder Schauens, der Aktus, die Wirksamkeit und Wirklichkeit des Willens. Versteht man hingegen die Dynamis als bloße passive Möglichkeit, so fällt die Energie auf die Seite des Einen, d. h. der Intellekt ist die Möglichkeit, der passive Aufnahmeort für die Wirkungen des Einen. Beide verschiedenen Bedeutungen jener Worte, die schon die ganze Metaphysik des Aristoteles in Verwirrung gebracht haben, sind auch für Plotin verhängnisvoll geworden. Bald nämlich faßt er das Verhältnis des Einen zum Intellekt als ein solches der Möglichkeit zur Wirklichkeit, des Vermögens zur Wirksamkeit oder der Potenz zum Aktus auf (III 8, 10), bald wiederum als ein solches der Wirklichkeit zur Möglichkeit, der Energie oder Wirksamkeit zu dem durch sie Bewirkten und Bestimmten (III 8, 11). Und zwar geschieht das erstere, wenn er das Eine als die Urkausalität, als die absolute Kraft zu bestimmen trachtet, die vermöge ihrer eigenen Fülle von sich aus ins Dasein übergeht, das letztere, wenn es ihm

darauf ankommt, die Abhängigkeit des Intellekts vom Einen hervorzuheben. Nun denkt aber Plotin bei dem Begriff der Dynamis unwillkürlich an den Stoff, wie Aristoteles die Möglichkeit im passiven Sinne aufgefaßt hat. Und da nun das Eine nach seiner Auffassung gerade nichts weniger als stofflich sein soll, es ihm vielmehr mit Recht als der Gipfel der Verkehrtheit erscheint, die Dynamis (im Sinne des Stoffs) vor die Energie zu stellen (IV 7, 11; VI 1, 26), so bezeichnet er es lieber als die Energie oder Wirksamkeit und damit als die Form, zu welcher sich der Intellekt als Möglichkeit, d. h. als passiv zur Bestimmung sich darbietender Stoff, verhalten soll.

Betrachten wir jetzt unter diesem Gesichtspunkte den Intellekt, so ist derselbe also zwar der Stoff für die formierende Tätigkeit des Einen, allein ebenso ist er selbst die Form in Beziehung auf die Ideenwelt und diese ist der Stoff für die formierende Tätigkeit des Intellektes. Wie nämlich der Intellekt das Denken oder die Energie des Einen im subjektiven wie objektiven Sinne ist, so ist die Ideenwelt die Energie, das Denken des Intellekts im subjektiven wie objektiven Sinne (V 1, 6). Das Denken des Intellektes im Sinne eines *Genitivus subjectivus* ist die Form, das Denken des Intellektes im Sinne eines *Genitivus objectivus* ist der Stoff des Intelligiblen, und dies eben ist die Ideenwelt, die Gesamtheit des vom Intellekt Gedachten, der Anschauungsinhalt im Gegensatze zur Anschauungsform, sofern er durch die letztere bestimmt ist. Als Stoff des Intelligiblen aber ist die Ideenwelt die Seele, und zwar die absolute Seele oder Weltseele, sofern sie, als identisch mit der Ideenwelt, den ganzen Inhalt der letzteren und damit auch der Welt oder des Universums in sich einschließt (II 5, 3; III 9, 3; V 1, 3).

b) Die Weltseele

α) *Die Weltseele und der Intellekt*

Die Weltseele hatte schon Plato als vermittelndes Prinzip zwischen die Ideenwelt und die Sinnenwelt eingeschoben, ohne daß er jedoch imstande gewesen war, das Verhältnis der Weltseele zur Ideenwelt einerseits und zur Sinnenwelt andrerseits genauer anzugeben. Aber auch andere Philosophen, z. B. Philo, der die

Weltseele mit dem Nus oder Logos identifiziert, oder Numenius, der sich ihrer als vermittelnden Prinzips bedient hatte (ganz zu schweigen von den platonisierenden Gnostikern) hatten deren Existenz nur einfach behauptet, ohne eine Ableitung der Weltseele aus dem Urprinzip auch nur zu versuchen. Plotin allein unternimmt eine solche Ableitung auf rein logischer und dialektischer Grundlage und strebt hiermit, das Grundproblem der antiken Philosophie seit Plato, nämlich die Vereinigung des Geistigen und Natürlichen, auf spekulativem Wege zu lösen.

Als Mittel der Vereinigung dient ihm auch hier wieder die Platonische Vertauschung der beiden Genitive und die Aristotelische Verwendung der Begriffe Form und Stoff sowie Energie und Möglichkeit.

Die Weltseele nämlich soll die Energie des Intellektes im subjektiven und objektiven Sinne sein. Als Energie des Intellektes im subjektiven Sinne, d. h. als von ihm ausgehende Tätigkeit oder Wirksamkeit, verhält sie sich als Form (formierendes oder bestimmendes Prinzip). Als Energie des Intellektes im objektiven Sinne, indem sie sich auf jenen richtet, verhält sie sich als Stoff der Verwirklichung des Intellektes. Dort ist ihr Verhältnis zum Intellekte ein solches der Wirklichkeit (Wirksamkeit) zur Möglichkeit (Vermögen), hier ein solches der (passiven) Möglichkeit zur Wirksamkeit. Nun ist im Intellekt die Möglichkeit mit seiner Wirklichkeit identisch; der Intellekt ist lautere Wirklichkeit und Wirksamkeit, die Weltseele also, als Wirklichkeit oder Form, mit dem Intellekt schlechthin identisch. Mithin bleibt für die Weltseele nur die genauere Bestimmung übrig, daß sie der Stoff des Intellektes ist, die passive Möglichkeit, die sich der Wirksamkeit oder Energie des Intellektes zur Verwirklichung und Bestimmung darbietet. Da überhaupt im Intelligiblen die Urbilder von allem enthalten sind, so muß in ihm auch ein Urbild des Stoffes oder muß in ihm der Stoff enthalten sein, aber nicht als sinnlicher, sondern als übersinnlicher, intelligibler, nicht als Nichtseiendes, wie außerhalb des Intelligiblen, sondern als Seiendes, nicht als Stoff, sondern als Form, nicht als Werdendes und Vergängliches, sondern als Ewiges; und dieser ewige, seiende, intelligible, geformte Stoff, dieser eben ist die Weltseele (II 4, 3—5, 16). Wie

der Intellekt sich als Stoff zum Einen verhält, so also verhält sich die Weltseele als Stoff zum Intellekte, indem sie die Formen oder Ideen als ihre Bestimmungen in sich aufnimmt, mit ihnen durch den Intellekt erfüllt wird und sich dadurch selbst als ein ewiges Reich der Formen darstellt. Und wie der Intellekt im Einen enthalten ist, so ist die Weltseele im Intellekt enthalten (V 5, 9), und zwar so, daß der Intellekt die intelligible Form oder Wirksamkeit des Denkens, die Weltseele den intelligiblen Stoff oder die Möglichkeit des Gedachten repräsentiert, deren Vereinigung und Identität, wie gesagt, das Wesen des Intelligiblen ausmacht.

Daß nun freilich hiermit die Notwendigkeit der Weltseele auf rein logische Weise begründet worden sei, wird schwerlich irgendwelchen Anklang finden. Denn wer sieht nicht, daß diese ganze überaus künstliche Konstruktion, deren Grundzüge bei Plotin selbst auch mehr angedeutet als wirklich entwickelt und konsequenterweise durchgeführt sind, auf einer Begriffsvertauschung, einem bloßen Spielen mit den Ausdrücken Stoff und Form oder Möglichkeit und Wirklichkeit und der Doppelsinnigkeit ihrer Bedeutung hinausläuft. Die Wiederaufnahme dieser unglücklichen Aristotelischen Bestimmungen ist noch für jede Philosophie zum Fallstrick geworden; und es ist auch trotz allen Aufwandes von Scharfsinn dem Plotin nicht gelungen und konnte ihm nicht gelingen, vermittelst ihrer den Übergang aus der intelligiblen in die sinnliche Sphäre zu vollziehen.

Wenn Plotin die Weltseele als die «Energie des Intellektes» bestimmte, so würde das seinen guten Sinn gehabt haben, wenn damit nur hätte ausgedrückt sein sollen, daß es einer besonderen Wirksamkeit bedarf, um die an sich ewige, unräumliche und insofern bloß mögliche Ideenwelt in die Sphäre der raumzeitlichen Wirklichkeit hinauszuführen. Und ebenso wäre es ein ganz richtiger Gedanke gewesen, daß die Weltseele, um den an sich bloß ideellen und formalen Intellekt zu verwirklichen, als Vermögen, aktive Dynamis oder Kraft hinzukommen müsse zur Ideenwelt. Nun aber drängte sich ihm die zweite Bedeutung der Dynamis im Sinne der passiven Möglichkeit und damit des Aristotelischen Stoffs dazwischen und veranlaßte ihn, die Wirksamkeit als solche ausschließlich dem Intellekte zuzuschreiben, um nur jeden Ge-

danken einer bloßen passiven Möglichkeit von diesem abzuwehren, und gleichzeitig die Weltseele, als die Kraft der Verwirklichung der Ideen, mit der Gesamtheit dieser letzteren unter dem Namen des intelligiblen Stoffs nur einfach gleichzusetzen. Wohl schimmert in den Äußerungen Plotins über den intelligiblen Stoff gelegentlich die richtige Ahnung hindurch, daß die Ideenwelt, als ein Reich bloßer logischer Beziehungen, ein Etwas voraussetzt, was bezogen wird, woran sich die Beziehungen anknüpfen, was die Grundlage der Beziehungen bildet, was selbst also nicht Beziehung und folglich auch nicht logisch sein kann, z. B. in der Behauptung, daß der Verstand bei seiner Trennung und Scheidung schließlich auf ein Einfaches komme, was nicht mehr aufgelöst werden kann, und wenn er dieses als die Tiefe jedes Einzelnen, den dunklen Grund alles bestimmten Seins bezeichnet (II 4, 5; vgl. auch III 5,7). Tatsächlich ist die Lehre Plotins von der intelligiblen Materie auch hin und wieder so verstanden und in diesem Sinne von Jakob Boehme und Schelling wieder aufgenommen worden. Allein sein grundsätzlicher Panlogismus, für den das Wirkliche mit dem Wirksamen oder der Tätigkeit und diese mit dem Denken oder Logischen zusammenfällt, verhindert ihn doch immer wieder daran, den Gedanken eines alogischen Weltprinzips wirklich zu erfassen; und seine Äußerungen über den intelligiblen Stoff lassen doch am Ende keinen Zweifel übrig, daß ihm jener mit der Ideenwelt, als der stofflichen Möglichkeit des Gedachten, und in diesem Sinne mit der Weltseele ein und dasselbe ist (vgl. z. B. II 4, 3, u. 5, 3).

Wenn nun aber die Weltseele nichts anderes als die Ideenwelt innerhalb des Intellektes und nur eine besondere Auffassung der ersteren, nämlich unter dem Gesichtspunkte des Stoffes, ist, dürfen wir dann behaupten, daß wir uns mit der Ableitung dieses Prinzips aus dem Intellekte der sinnlichen Wirklichkeit irgendwie genähert hätten? Nach den spärlichen Andeutungen, die Plotin hierüber gibt, soll sich die Weltseele von der Ideenwelt des Intellektes nur durch ihre raumzeitliche Bestimmtheit unterscheiden. Selbst erhaben über beide, wie der Intellekt, gebiert die Weltseele den Raum und die Zeit (V 1, 10; V 5, 9; IV 3, 9; IV 4, 15—16), indem sie dasjenige als Außereinander und Nacheinander anschaut, was im Intellekte oder der Ideenwelt ein Ineinander aller Formen bil-

det. Es ist klar, daß diese Bestimmung nicht mehr in rein logischer und deduktiver Weise aus dem Begriff des Intellektes, sondern nur durch einen Seitenblick auf die sinnlich-stoffliche Wirklichkeit gewonnen ist, in welcher die Raumzeitlichkeit die allgemeinste Form aller inhaltlichen Bestimmungen darstellt. Damit aber bricht ihm die Begriffsleiter, worauf er vom Einen zur Sinnenwelt hinabsteigt, genau an derselben Stelle auseinander, wie diejenige des Spinoza und Hegel, wie überhaupt jede Deduktion des gegebenen Daseins aus gewissen obersten Begriffen, nämlich beim Übergange von der Idee zur Natur, von der Vernunft zur Wirklichkeit, vom Intelligiblen, Ewigen und Unräumlichen zur sinnlichen, raumzeitlichen Erfahrungswelt; und keine Kunst der Dialektik ist nachträglich mehr imstande, den hier klaffenden Abgrund zwischen dem idealen und realen Sein zu überbrücken.

Wodurch sich Plotin dazu berechtigt glaubte, die Bestimmung der Raumzeitlichkeit in die Weltseele einzuführen, war offenbar der Umstand, daß die Weltseele oder der intelligible Stoff nicht im ersten und ursprünglichen, sondern nur im abgeleiteten, zweiten Sinne «Stoff» sein, daß sie den «Stoff» des Intellektes als die erste Weise des Stoffes zwischen sich und dem Einen haben und dadurch von dem letzteren um ebenso viel weiter entfernt, wie der Sinnenwelt näher stehen sollte. So soll die Ideenwelt als Weltseele zwar noch intelligibel sein, aber trotzdem schon die allgemeinste Bestimmung des endlichen Daseins, die Raumzeitlichkeit, in sich enthalten. Als ob nicht der Ausdruck «Stoff» für sie ein völlig willkürlich gewählter, durch den Doppelsinn des Wortes Dynamis und die Gleichsetzung der passiven Möglichkeit mit dem wirklichen Stoffe zustande gekommen wäre! Als ob sich der Intellekt dadurch der realen Stofflichkeit auch tatsächlich näherte, daß der Philosoph ihn als Stoff bezeichnet! Plotin scheint sich einzureden, durch ein mehrmaliges dialektisches Umschlagen der Begriffe Form und Stoff ineinander sich vom Einen zu entfernen und sich der sinnlichen Wirklichkeit in dem Maße anzunähern, wie er den Begriff des Stoffes zwischen dieser und dem Einen dazwischen schiebt. Er bildet sich ein, auf rein begrifflichem Wege aus dem Übersein zum übersinnlichen oder intelligiblen und von diesem weiterhin zum sinnlichen Sein gelangen zu können.

Das ist aber genau der Irrtum des neueren Rationalismus seit Descartes, wie er seinen extremsten Ausdruck in der Hegelschen Dialektik gefunden hat, nur mit dem Unterschiede, daß jener sich zur Erreichung seines Zieles der Begriffe Sein und Bewußtsein bedient, die er dialektisch in einander umschlagen läßt und füreinander einsetzt, wohingegen dem Plotin statt dessen die Ausdrücke Stoff und Form, Energie und Möglichkeit dazu dienen müssen, das Unmögliche als wirklich erscheinen zu lassen. Beiden Verfahrungsweisen liegt aber als letztes bestimmendes Motiv die unglückliche Vertauschung der verschiedenen Genitive zugrunde, ohne deren beständiges Hineinspielen in den Gang der Deduktion die letztere weder hier noch dort von der Stelle rücken würde.[1]

Der neuere Rationalismus geht von der Tatsache des Bewußtseins (Ich) aus und sucht auf rein logischem Wege zum Realen dadurch zu gelangen, daß er das Bewußt-Sein auf Grund des *Cogito ergo sum* für ein Sein im realen Sinne des Wortes erklärt: das Denken des Ich (*Gen. obj.*) = Denken des Ich (*Gen. subj.*). Der antike Rationalismus des Plotin nimmt seinen Ausgang von der Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit zunächst im Einen und weiterhin im Intellekt oder überhaupt im Intelligiblen und ersetzt alsdann diese Begriffe durch die Aristotelischen Bestimmungen des Stoffes und der Form, weil er die Realität in naivnaturalistischer Weise ursprünglich nur im Stoffe findet. Zwar soll im Intelligiblen nach seiner Ansicht der Stoff von anderer Beschaffenheit als der sinnliche und also selbst ein intelligibler sein, weil nur ein solcher mit dem Denken unmittelbar identisch sein kann. Allein er gelangt eben dadurch auch gar nicht zu einem wirklichen, sondern bestenfalles nur zu einem gedachten, ideellen Stoff, zum Gedanken des Stoffes; und seine Gleichsetzung der Weltseele mit der Ideenwelt, der realen mit der idealen, bloß angeschauten Raumzeitlichkeit führt ihn gar nicht über die Sphäre des intelligiblen Seins in die der realen Wirklichkeit hinunter. So wird ihm die von den Späteren sogenannte «Natur in Gott», d. h. die

[1] Vgl. hierzu die Erläuterungen zu meiner Ausgabe von Schellings «Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie» (Dürrs Verlag 1902), sowie meine Neuausgabe von Hegels «Religionsphilosophie» (Eugen Diederichs Verlag 1905).

ideale Natur, die Ideenwelt, als ideales Urbild der gewöhnlich sogenannten Natur, zur einzigen wahrhaft wirklichen Natur; die erfahrungsmäßig gegebene, sinnlich wahrgenommene Natur hingegen verflüchtigt sich ihm zu einer bloß scheinhaften, unwahren und unwirklichen. Damit aber spitzt sich der Monismus des Plotin zu einem abstrakten Monismus auch in dem Sinne zu, daß nicht nur sein Eines, wie gezeigt, ein rein inhaltsleeres Wesen ist, sondern daß er auch von der Wirklichkeit des Endlichen abstrahiert und die Vielheit der Erscheinungswelt zur trügerischen Illusion herabsetzt. Die Folge hiervon aber wieder ist, daß die ganze mittelalterliche Philosophie, soweit sie durch Plotin beeinflußt ist, die gegebene Natur überhaupt gering geschätzt, daß es infolge hiervon für mehr als ein Jahrtausend keine eigentliche Naturwissenschaft, als Erforschung der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, gegeben und daß der Versuch eines Schelling, die inzwischen gewonnenen naturwissenschaftlichen Resultate auf Plotinischer Grundlage in die Philosophie hineinzuarbeiten und in deduktiver Weise aus dem Begriffe des Alleinen abzuleiten, mit einem kläglichen Zusammenbruche des ganzen spiritualistischen Monismus sein Ende gefunden hat. So gehört Plotin, wie zu den einflußreichsten, so zu den verhängnisvollsten Persönlichkeiten in der Geschichte der geistigen Entwicklung. Denn er hat durch den abstrakt-monistischen Charakter seiner Weltanschauung die Wissenschaft des Abendlandes für mehr als anderthalb Jahrtausende in eine falsche Bahn gelenkt und ist letzten Endes schuld daran, daß wir auch heute noch uns mit der Aufgabe abmühen, Philosophie und Naturwissenschaft miteinander in ein Verhältnis zu setzen.

β) *Die Plotinischen «Hypostasen» und die christliche Trinität*

Unsere bisherige Betrachtung hat uns den Intellekt als ein Erzeugnis des Einen, die Weltseele als ein Erzeugnis des Intellektes kennen gelehrt. Dabei wird, wie der Intellekt vom Einen erleuchtet wird, d. h. von ihm seinen Inhalt empfängt, so die Weltseele ihrerseits vom Intellekt erleuchtet (V 3, 8). Plotin vergleicht das Eine mit dem Licht, den Intellekt mit der Sonne, die Weltseele mit dem Mond, sofern die leuchtende Substanz in allen dreien eine und dieselbe ist, nur mit dem Unterschiede, daß der Intellekt

unmittelbar, die Weltseele hingegen nur mittelbar von ihr erfüllt ist. Oder aber er vergleicht das Eine mit dem Zentrum, den Intellekt mit einem um dasselbe herumgelagerten unbewegten Kreis, die Weltseele mit einem um diesen sich bewegenden Kreis, und zwar mit Rücksicht darauf, daß der Intellekt, als ständig ruhender, in sich beharrt, während die Weltseele durch ihre zeitliche Verwirklichung des vom Intellekt Gedachten sich gleichsam in Bewegung befindet (IV 4, 16). Die Weltseele ist also ihrem Wesen nach mit dem Intellekt, genauer mit der Ideenwelt identisch und insofern, wie die letztere, ein Produkt der Energie, d. h. eine Hypostase des Intellektes. Aber sie ist eine dritte Hypostase neben dem Intellekt und dem fälschlich so bezeichneten Einen und wird daher auch, ebenso wie die beiden letztgenannten, von Plotin zu einem selbständigen und für sich seienden Prinzip erhoben (V 1, 7).

Das Verhältnis des Einen zum Intellekte wird von Plotin auch als ein solches des Vaters zum Sohne aufgefaßt, wobei der Gedanke mitspielt, daß der Intellekt dem abstrakt Einen gegenüber die absolute Fülle, Sättigung und Schönheit darstellt und κόρος im Griechischen sowohl Sättigung wie Sohn bedeutet (V 9, 8; V 8, 13). Als Sohn aber verhält sich der Intellekt, wie wir bereits gesehen haben, nicht bloß liebend zum Vater und findet zwischen beiden ein wechselseitiges Verhältnis der innigsten Gemeinschaft statt (vgl. oben S. 117), sondern der Intellekt verhält sich auch selbst wiederum als Vater zur Weltseele, sofern er sie mit Inhalt erfüllt und sich dadurch erst in ihr verwirklicht (V 1, 8; II 3, 18). Wie das Eine, so heißt auch der Intellekt ein großer Gott, ja, der Inbegriff alles Göttlichen, der zweite Gott, der König der Wahrheit, der wahre Herr des Alls und der göttlichen Ordnung, der König der Könige und der Vater der übrigen Götter, zu welchem alles betet (V 5, 3). So aber wird er von Plotin mit dem Kronos der griechischen Mythologie identifiziert, wird die Weltseele dementsprechend unter dem Namen Zeus ihm untergeordnet (V 1, 7; vgl. dagegen IV 4, 10) und das Eine mit dem Namen des Uranos bezeichnet (III 5, 2). Uranos ist ein schlechthin transzendentes Wesen. Er steht außerhalb aller unmittelbaren Beziehung zur Welt und hat, wie Plotin es ausdrückt, die Herrschaft über das All seinem Sohne abgetreten, der nun hier als die ordnende und

bestimmende Macht hervortritt. Kronos ordnet auch seinen eigenen Vater sich selbst über; zwischen dem besseren Vater und einem geringeren Sohn stehend, ist er auch zugleich der eigentliche Weltschöpfer, sofern die wahre Wirklichkeit, die Ideenwelt, von ihm gesetzt ist (V 8, 12 u. 13; III 8, 11; V 1, 4). Zeus oder die Weltseele hingegen ist nur der Schöpfer der Sinnenwelt; und wenn auch er Weltschöpfer oder Demiurg, Weltordner und Weltlenker genannt wird, so ist er dies doch nur im Sinne des Werkmeisters, der den von einem Anderen entworfenen Plan verwirklicht. Seine Tätigkeit besteht nämlich eben nur darin, das intelligible Ur- und Musterbild der Welt oder das ideale Ineinander aller Weltmomente raumzeitlich auseinanderzufalten und die erfahrungsmäßig gegebene Ordnung der Sinnenwelt entsprechend der urbildlichen logischen Ordnung im Intellekte zu bestimmen. Uranos, Kronos und Zeus gelten dem Plotin als drei selbständige Gottheiten, sind aber nichtsdestoweniger Eins, nämlich bloße Hypostasen, Erscheinungsformen oder Offenbarungsarten des Intelligiblen, innergöttliche Daseinsweisen des Einen Göttlichen, das selbst zugleich jenseits und vor aller Erscheinung ist; und dieser Sphäre des dreifach in sich bestimmten Intelligiblen steht die Sinnenwelt als das aus Intellekt und Stofflichkeit Gemischte gegenüber (V 1, 7).

Wir müssen uns hierbei daran erinnern, daß auch das Eine, der Urgrund, die tragende Substanz oder die Usia des gesamten Daseins, von Plotin als Hypostase bezeichnet und dadurch mit dem Intellekt und der Ideenwelt (Weltseele) auf eine und dieselbe Stufe der Erscheinung gestellt wird, während umgekehrt die eigentlichen Hypostasen, nämlich die Ideenwelt und der Intellekt, gleichfalls mit dem Namen der Usia bedacht und dadurch zu selbständigen Wesen erhoben werden (vgl. oben S. 111 f.). Wir finden demnach bei Plotin den Ausdruck Usia sowohl für den Träger der gesamten Wirklichkeit überhaupt, wie für die Wesenheit (Essenz), wie für die wahre Wirklichkeit als solche angewendet; und diese drei Arten der Usia, die doch im Grunde nur das Eine, nur in verschiedener Beziehung, darstellen, werden jede als Hypostase, Produkt der absoluten Energie, innergöttliche Erscheinungsform, bezeichnet und als für sich seiende Substanzen angesehen: Eine Usia also in drei verschiedenen Bedeutungen des Wortes Hypo-

stase und zugleich drei Usiai, μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν — das aber ist die ursprüngliche Formel für die christliche Trinität, wie sie auf den Konzilien zu Nicäa (325) und Konstantinopel (381) festgestellt ist.

Es ist schwer, wenn man sich von dieser Herkunft des Dogmas aus der Philosophie des Plotin überzeugt hat, sich nicht über den geheimnistuerischen Unfug und die Verschwendung nutzlosen Scharfsinns zu entrüsten, womit die Trinität noch immer von den Theologen behandelt zu werden pflegt. Findet doch das ganze «Geheimnis» dieses Dogmas seine letzte Lösung ganz einfach in der Unfähigkeit des Plotin, die drei Bedeutungen des Wortes Usia auseinanderzuhalten, wie dies durch die griechische Sprache bedingt ist, zugleich aber auch in der völkerpsychologisch begründeten Neigung der Alten, abstrakte Begriffe zu verdinglichen (hypostasieren) und zu realen und selbständigen Wesen aufzubauschen! Eine Usia in drei Hypostasen: das heißt ursprünglich garnichts anderes, als daß die griechische Sprache, deren sich der Philosoph bediente, die Substanz, die Essenz und die wahre Wirklichkeit mit einem und demselben Ausdruck Usia bezeichnet. Das Eine ist Usia, sofern es die absolute Substanz, der Urgrund und Träger der Wirklichkeit überhaupt ist. Der Intellekt oder die Essenz ist Usia, weil er die inhaltliche Beschaffenheit der Wirklichkeit bestimmt und insofern ihren «Träger» bildet. Die Ideenwelt endlich ist Usia, sofern sie das wahrhaft Wirkliche ist und die Scheinwirklichkeit der Sinnenwelt gleichsam an ihr «haftet». Alle drei Usiai sind aber doch nur eine und dieselbe Usia, nämlich verschiedene Gestalten, in denen die eine Usia sich innerhalb der Sphäre des Göttlichen darstellt, und alle drei sind zugleich Hypostasen: die Ideenwelt als Produkt der intelligiblen Energie, der Intellekt wegen seiner Identität mit der Ideenwelt, das Eine endlich infolge der Unfähigkeit des Plotin, es bei dem Mangel an einem passenden Ausdruck in seiner abstrakten Inhaltslosigkeit und Absonderung von der intelligiblen Sphäre festzuhalten. Bedenkt man nun, daß schon Plotin die drei intelligiblen Prinzipien personifiziert und für Götter ausgegeben, daß er ferner das Verhältnis des Einen zum Intellekt als dasjenige von Vater und Sohn und in diesem Sinne als ein solches der wechselseitigen Liebe auf-

gefaßt und auch der Weltseele, die bei ihm an die Stelle der Ideenwelt tritt, mit der Ordnung und Leitung der Weltgeschicke genau diejenige Funktion zugeschrieben hat, die im Dogma der heilige Geist ausüben soll, so kann sich höchstens nur die Voreingenommenheit gegen die Übereinstimmung der Plotinischen und der christlichen Trinität verschließen, und der historische Zusammenhang zwischen beiden ist nicht abzuleugnen.[1] In Wahrheit beruht die Trinität auf dem wunderlichsten Mißverständnis, entsprungen aus sprachlicher Unbeholfenheit. Wenn dies schon bei der Plotinischen Trinität der Fall ist, so enthält das Dogma die Fehler des Plotin nur in vergröberter Gestalt; denn es hat (auf dem Umwege der lateinischen Übersetzung des Wortes ὑπόστασις durch «persona») mit der «Persönlichkeit» der Hypostasen wirklich Ernst gemacht und durch die Identifikation der zweiten Hypostase oder des Intellektes mit dem «historischen» Jesus die Historie nicht weniger als die Spekulation verdorben. Man hat neuerdings für die Erhebung abstrakter Begriffe zu realen Mächten den Ausdruck

[1] Wie dies z. B. mit ganz unzulänglichen Gründen Gustav Krüger in seiner Schrift «Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung» (1905) S. 156f. tut. — Übrigens ist die spekulative Begründung der Trinität bei der einfachen Zurückführung der drei göttlichen Personen auf die drei intelligiblen Hypostasen des Plotin, das Eine, den Intellekt und die Weltseele, nicht stehen geblieben. Aus der Tatsache heraus, daß schon Plotin selbst das Eine in eine nähere Beziehung zum Intellekt gesetzt und den Unterschied der beiden mit Worten aufgehoben, während er andrerseits einen wesentlichen Unterschied zwischen der Weltseele und der Ideenwelt, als dem Anschauungsinhalte des Intellektes, nicht aufzuzeigen vermocht hat, ist von manchen Vertretern der Trinität der Plotinische Intellekt als solcher dazu benutzt worden, um die Dreieinigkeit der göttlichen Hypostasen aus dem Wesen der intellektuellen Anschauung Gottes selbst zu begründen. Hier haben alsdann die Anschauungsfunktion, der Anschauungsinhalt und die Einheit beider, oder Subjekt, Objekt und Identität von Subjekt und Objekt, die ja gleichfalls von Plotin als Hypostasen bezeichnet werden und in ihrer konkreten Einheit das Wesen des Absoluten konstituieren, die Begründung der drei göttlichen Personen liefern müssen. Besonders herrscht diese Auffassungsweise überall dort vor, wo der grundsätzliche Panlogismus der allgemeinen Denkart den Schwerpunkt in das intellektuelle Sein verlegt und das Interesse nicht so sehr dem Verhältnis Gottes zur Welt, als vielmehr dem inneren Wesen der Gottheit selber zugewandt ist, wie dies z. B. bei Eckehart und der an ihn sich anschließenden Mystik der Fall war. Aber auch Hegel sucht die Trinität im allgemeinen innerhalb der bloßen Sphäre des

«Wortfetischismus» geprägt. Wenn dieser Ausdruck irgendwie berechtigt ist, so ist er es in Beziehung auf die Trinität; denn der Christ verehrt die drei «Personen» der Gottheit und läßt sich dabei von bloßen Worten foppen.

γ) *Das Wesen der Weltseele*

Kehren wir nunmehr zur Weltseele zurück und betrachten wir deren eigenste Natur, so finden wegen ihrer Identität mit der Ideenwelt und dadurch indirekt mit dem Intellekte alle wesentlichen Bestimmungen des letzteren auch auf jene Anwendung. Auch die Weltseele also ist ein Vieleiniges, wie der Intellekt (VI 2, 22; VI 4, 4). Erhaben über Raum und Zeit, als intelligibles Wesen, ist auch sie unteilbar und unzerteilt, eine stets mit sich identische Wesenheit, allen Dingen in ihrer Abstufung so gemeinsam, wie das Zentrum im Kreise, von welchem alle zur Peripherie hin laufenden Linien abhängig sind und ihren Ausgang nehmen, ohne es aus seiner Stellung zu verrücken oder sein Wesen zu verändern. Als ein Wesen jedoch, dessen Anschauungsinhalt raumzeitlich geordnet und insofern mit der Körperwelt verwandt ist, hat die Weltseele doch immerhin die Neigung zum geteilten Sein und zur Teilbarkeit und liegt es in ihrer Natur, aus der Einheit mit der intelligiblen Welt herauszutreten und sich mit dem schlechthin Teilbaren, den körperlichen Dingen, zu verbinden; insofern kann sie auch als teilbar bezeichnet werden, wobei indessen zu beachten ist, daß die Weltseele auch so in jedem Teile ganz und in diesem Sinne ungeteilt ist (IV 2, 1; IV 1, 1). Teilbar ist also eigentlich nicht die Seele als solche, sondern nur die Darstellung der letzteren in einem Körper.

Intellektes, wenn er freilich auf der andern Seite gelegentlich auch wohl den Vater mit dem Intellekt (Logos), den Sohn mit der Welt (Natur) und den hl. Geist mit dem religiösen Bewußtsein der Gemeinde identifiziert und aus einem Schwanken zwischen diesen beiden verschiedenen Auffassungen nicht eigentlich hinausgekommen ist. (E. v. Hartmann: Geschichte der Metaphysik Bd. I, 253f. Leopold Ziegler: «Die philosophische und religiöse Bedeutung des Meisters Eckehart» in den Preuß. Jahrb., Bd. 115, 3. Hft., S. 503—517. Vgl. auch dessen Schrift: «Der abendländische Rationalismus und der Eros» 52 ff. und meine Neuausgabe von Hegels Religionsphilosophie (E. Diederichs Verlag 1905) S. 459ff.), sowie mein Werk: «Die deutsche Spekulation seit Kant mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes» (1893).

Die Seele ist ferner das Prinzip der Bewegung und des Lebens für sich selbst, wie für die anderen Dinge. Alles Belebte empfängt sein Leben, alles Bewegte seine Bewegung von der Seele; diese selbst hingegen bewegt sich aus sich selbst und ist ein ursprüngliches, unanfängliches und unzerstörbares Leben, ohne dessen Anerkennung wir bei der Erklärung der Bewegung und des Lebens dem Regressus ins Unendliche verfallen würden (IV 7, 14). Die Seele ist, wie der Intellekt, ein unendliches All des Lebens, und in diesem Sinne ganz Energie; sie ist ein lebendiger Organismus der Ideen, die in ihr zur Wirksamkeit und Wirklichkeit gelangen (II 5, 3). Auch die Seele nämlich denkt, wie der Intellekt, aber nicht Ideen, sondern Begriffe, *logoi* im Sinne von schöpferischen Kräften, wie die Stoiker sie aufgefaßt haben. Dadurch eben unterscheidet sie sich vom Intellekt, daß sie das in jenem Angeschaute von sich aus zur Wirklichkeit entfaltet und im Sinnlichen zur Erscheinung bringt (IV 8, 3; IV 8, 6). Der Wirksamkeit des Intelligiblen nach innen, wie sie im Intellekte stattfindet, entspricht diejenige der Weltseele als eine Wirksamkeit nach außen (II 9, 8). Denn die Seele ist, wie gesagt, die Energie, der Begriff des Intellektes im Sinne eines *Genitivus objectivus*; sie ist der Logos in der Vernunft (vgl. oben S. 85), sie ist das Haupt der *logoi*, und diese sind eine Energie, eine Wirksamkeit, ein Aktus der nach ihrer Wesenheit (Essenz) wirkenden Seele; die Wesenheit aber ist die Dynamis, das Vermögen der Begriffe (VI 2, 5; V 1, 3; V 1, 7). Wie das Wort, sagt Plotin, den in der Seele befindlichen Begriff nachbildet, so der Begriff die im Intellekte befindliche Idee; er ist gleichsam der Dolmetscher dieser (I 2, 3). Was im Intellekte zusammengeschlossen liegt, das kommt als Logos in der Weltseele zur Entfaltung, erfüllt sie mit Inhalt und macht sie gleichsam von Nektar trunken (III 5, 9). Die Tätigkeit des Intellektes, so läßt sich dieser Unterschied auch ausdrücken, besteht im Denken (νοεῖν), diejenige der Weltseele hingegen im Nachdenken (διανοεῖν). Dies aber ist eine Teilung der reinen Tätigkeit des Denkens (III 9, 1), eine Zerlegung ihrer inneren Momente, nämlich durch Auseinanderfaltung derselben zur Raumzeitlichkeit. Keinesfalls aber etwa ist die Energie der Seele als ein Nachdenken im Sinne einer bewußten Reflexion und ihre «begriffliche»

Natur als diskursiv logische Entfaltung der Ideen zu bewußten Gedanken aufzufassen, wie dies z. B. von Seiten Kirchners geschieht.[1] Vielmehr verwahrt sich Plotin ausdrücklich gegen eine solche Auffassung. Er weiß, daß das Nachdenken im Sinne bewußter Reflexion und Überlegung kein Vorzug, sondern eine Herabminderung der Denktätigkeit und das Zeichen eines Unvermögens ist (VI 4, 1), Er wird nicht müde, bei jeder Gelegenheit den intuitiven, über alle Reflexion erhabenen Charakter des Denkens oder Schauens der Weltseele hervorzuheben (IV 3, 10 u. 18). Die Weltseele schaut die raumzeitlich auseinandergelegte Ideenwelt durchaus nur in intellektueller, aber nicht in sinnlicher (bewußter) Weise. Denn das Zerlegen, Unterscheiden und Beurteilen der Gedanken, wie es in der sinnlichen Anschauung stattfindet, beruht auf den Affektionen, die der Körper erleidet; die Weltseele hingegen ist körperlos und affektionslos (IV 1, 1; IV 4, 42). Wenn es trotzdem hin und wieder scheint, als ob Plotin ihr so etwas wie ein Selbstbewußtsein und diskursive Reflexion zuschreibe, so bezieht sich dies teils gar nicht auf die absolute, sondern auf die individuelle, durch den Körper eingeschränkte Seele, teils ist das «Selbstbewußtsein» der Weltseele doch nicht als punktuelle Zurückwendung auf ihr eigenes Wesen, sondern lediglich als ein Haben ihrer inhaltlichen Bestimmungen, wie bei dem mit ihr identischen Intellekte, anzusehen.

Aber wenn nun auch das Schauen der Seele eine intellektuelle Anschauung ist, so ist es doch weniger vorzüglich als die Anschauung des Intellektes. Denn es ist nicht in ursprünglicher, sondern nur in abgeleiteter Weise intellektuelle Anschauung; und während der Intellekt sich unmittelbar selbst anschaut, schaut die Seele sich nur im Intellekte und vermittelst seiner (V 3, 6 u. 8). Überhaupt aber ist die Seele, da sie der Begriff des Intellektes im objektiven Sinne ist, in jeder Beziehung ein bloßes Abbild des Intellektes. Ihr Schaffen ist eine Nachahmung der Tätigkeit des Intellektes. Wie der Intellekt nach dem Einen strebt, so strebt die Weltseele ihrerseits nach dem Intellekte und nur vermittelst seiner zum Einen; sie bewegt sich gleichsam im Kreise um den Intellekt herum, indem dieser sie mit seinem Glanz erleuchtet, die

[1] a. a. O. 68 ff.

Seele zu sich hinwendet und ihre Zerstreuung hindert (V 1, 3; V 5, 3; V 3, 7 bis 9; II 3, 18; IV 4, 16; VI 2, 11). —

Mit der Weltseele ist die Anzahl der rein intelligiblen Wesen erschöpft. Es gibt keine anderen Prinzipien als das Eine, den Intellekt und die Weltseele. Plotin wendet sich daher ausdrücklich gegen die Gnostiker, die in ihrem sog. Pleroma, d. h. in der Sphäre des Intelligiblen, eine noch weitere Mehrheit von Prinzipien unterscheiden, verwickelte Götterreihen von Hypostasen, Paarungen der Potenzen, Gegensätze usw. aufstellen und durch Häufung überflüssiger Abstraktionen die gesamte Prinzipienlehre in Verwirrung bringen. Es hat keinen Sinn, auf dem Gebiete des wahrhaft Wirklichen und Wesenhaften durch Anwendung der Begriffe Wirklichkeit und Möglichkeit noch weitere Naturen als die angegebenen zu schaffen, einen ruhenden und einen bewegten Intellekt zu unterscheiden oder den denkenken Geist von dem Geiste der denkt, daß er denkt usw., abzusondern. Die Gnostiker bilden sich ein, durch eine solche Unterscheidung dem Wesen des Intelligiblen näher gekommen zu sein als selbst Plato, dem sie jene Begriffe doch nur mißverständlicherweise entnommen haben. Allein in Wahrheit ziehen sie damit das Intelligible nur auf die Stufe des Sinnlichen herunter (II 9, 1 u. 6). Wohl aber sollen sich innerhalb der Weltseele noch verschiedene Momente unterscheiden lassen, und hierdurch erst wird die Weltseele befähigt, eine vermittelnde Stellung zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen einzunehmen.

Die Weltseele nämlich ist ja ursprünglich gar nichts anderes, als eben nur die Ideenwelt innerhalb des Intellektes, nur unter dem Gesichtspunkte des Stoffes oder der Möglichkeit gegenüber der formierenden Wirksamkeit des Intellekts betrachtet. Aber der intelligible Stoff wird dadurch zum Formprinzip der Sinnenwelt, daß er die Ideen in raumzeitlicher Ordnung anschaut und diese in ihm zu *logoi*, d. h. schöpferischen und wirkungskräftigen Begriffen, werden. Hiernach gibt es also eine doppelte Weltseele: eine solche in ihrem reinen Ansichsein, die, als unteilbares und ungeteiltes Wesen, ohne Beziehung auf die Körperwelt, schlechthin unsinnlich und übersinnlich und in ungetrübter Anschauung des Intellektes über dem Sinnlichen durchaus erhaben ist, und

eine solche, die durch ihre Hinwendung zum körperlichen Sein geteilt, von der ersteren abhängig und erzeugt und auf ähnliche Weise mit dem Körper des Weltalls verbunden ist, wie die menschliche Seele mit dem menschlichen Leibe. Jene, die obere oder edlere Seele, heißt die himmlische Aphrodite, die Tochter des Uranos (Urania) oder des Kronos, und führt im Intelligiblen ein rein vernünftiges Leben ohne Begierde und ohne den Schmerz der Geburt bei ihrem nachahmenden Schaffen der Ideen. Diese, die untere Seele, hingegen ist nicht schlechthin übersinnlich und rein vernünftig, sondern durch die Stofflichkeit getrübt, indem sie durch ihr Schauen die sinnliche Körperwelt hervorbringt und heißt die irdische Aphrodite, die Tochter des Zeus und der Dione. Wenn jene, nach innen gewandt, die übersinnlichen Ideen anschaut, so beherrscht diese, nach außen hin gerichtet, die Welt der körperlichen Dinge. Wenn jene ruhig in sich verharrt und bloß sich selbst, d. h. ihren eigenen Anschauungsinhalt, anschaut, blickt diese in geschäftiger Tätigkeit nach einem Andern. Die irdische Aphrodite verhält sich zur himmlischen, wie der Stoff zur Form, und wird vom Intellekte gleichsam befruchtet zum Schaffen. Daher kennt sie auch die Schmerzen der Geburt, die Lernbegierde und den Forschungstrieb: erfüllt von der Sehnsucht, das im Intellekt Angeschaute zu verwirklichen, geht sie, schwanger von jenem, zur Vielheit des Einzelnen fort und erzeugt die sinnliche Wirklichkeit durch ihr Aussichherauswirken (III 5, 2; III 8, 5; IV 2, 1; IV 7, 18; IV 8, 2; IV 8, 7; V 3, 3; V 3, 7; VI 2, 22). Man sieht: wie Plotin innerhalb des Intellektes zwischen der Anschauungsfunktion und ihrem Produkt, dem Anschauungsinhalt oder der Ideenwelt, unterscheidet und jene wiederum mit dem Einen gleichsetzt, so unterscheidet er auch innerhalb der Weltseele zwischen der Funktion und dem durch sie Hervorgebrachten; und während jene wiederum identisch mit der Ideenwelt innerhalb des Intellektes sein soll, sucht er dieses in der Verwirklichung der Ideen zu sinnlichen oder körperlichen Gegenständen.

c) Die Natur

Nun setzt aber auch diese Verwirklichung noch wieder verschiedene Momente voraus. Zunächst ist klar, daß die Weltseele

nicht aus sich hervortreten und nach außen wirken könnte, wenn es nicht außer ihr etwas gäbe, worauf sie wirkte (IV 3, 9). Die Weltseele gehört ja, wie gesagt, samt ihrem Wirken noch der Sphäre des Intelligiblen an. Sie könnte folglich das Gegenteil des Intelligiblen, die Körperwelt, auch nicht erzeugen, wofern nicht eine reale Möglichkeit, und zwar außerhalb ihres eigenen Daseins hierzu vorhanden wäre. Die Wirksamkeit oder Energie der Weltseele aber, die aus dieser Möglichkeit die körperliche Wirklichkeit gestaltet, kann an sich auch keine vernünftige sein, da ja die vernünftige Wirksamkeit der Weltseele in der Anschauung der Ideen besteht (IV 4, 13). Also muß sie an sich selbst, als Wirksamkeit, eine unvernünftige und gleichsam blinde, reine Energie der Weltseele ohne alle logische Bestimmtheit sein, die sich nur dadurch als Formprinzip gegenüber der bloßen Möglichkeit des körperlichen Seins betätigt, daß sie selbst, als Stoff, ihren Inhalt von der formierenden Weltseele empfängt und ihn so durch ihre Wirksamkeit der erwähnten Möglichkeit übermittelt. Diese Energie der Weltseele nun ist die von Plotin sogenannte Natur, jene Möglichkeit hingegen ist der Stoff oder die Materie in ihrem außerintelligiblen eigentlichen Sinne.

Die Natur ist die bewegende Kraft der Weltseele im Sinne eines *Genitivus subjectivus*, des Stoffes im Sinne eines *Genitivus objectivus*. Aus der Weltseele, wie das Licht vom Feuer geboren, verhält sie sich ebenso zum intelligiblen Stoff, wie die Weltseele sich zum Intellekt verhält, d. h. sie ist die passive Möglichkeit oder der Stoff der Weltseele, während sie gleichzeitig die Form des sinnlichen Stoffes darstellt (III 8, 2). Die Natur nämlich erhält ihre Bestimmung nur durch Einstrahlung oder Einprägung von Seiten der Weltseele, sowie diese ihren Inhalt nur der Erleuchtung durch den Intellekt verdankt; sie wirkt also gleichsam nur in dessen Auftrag, durch Vermittelung der Weltseele. Aber während sie so nach oben hin sich rein empfangend oder leidend verhält, verhält sie sich nach unten hin teils wirkend, teils leidend, indem sie zwar den Stoff gemäß den von oben her in sie eingestrahlten Ideen gestaltet, aber dabei zugleich auch ihrerseits durch den von ihr verschiedenen Stoff bestimmt und eingeschränkt wird (V 9, 6; IV 4, 13; II 3, 17).

Die Natur also schafft nach Ideen, wie die Weltseele, von der sie jene Ideen empfängt. Ihr Schaffen ist ein Schauen: eine «schaulustige Natur» läßt Plotin die Natur sich selber nennen. Schauend schafft sie und schaffend schaut sie, so zwar, daß die Tätigkeit oder Kraft des Schaffens rein als solche ohne alle Vorstellung und alles Wissen ist und der Anschauungsinhalt ihr erst durch die Erleuchtung von Seiten der Weltseele zuteil wird (IV 4, 13; III 8, 2; II 3, 17; III 8, 7). Dabei ist aber auch das Schauen der Natur nicht als ein bewußtes, begriffliches oder reflektiertes aufzufassen. Denn das Reflektieren setzt das Nochnichthaben voraus; die Natur hingegen hat, was sie ist, ihr Sein ist ihr Tun, und darum ist auch ihre schöpferische Tätigkeit eine unmittelbare Anschauung (III 8, 3; IV 4, 11). Gesetzt also, daß ihr jemand ein Verstehen oder ein Bewußtsein (σύνεσίν τινα ἢ αἴσθησιν) zuschriebe, so wäre es doch kein solches Bewußtsein oder Verstehen, wie wir es sonst den Dingen beilegen, sondern es verhält sich etwa, wie das Bewußtsein des Schlafes zu dem des Wachens. Die Natur also ist ein schlafender Geist, wie Schelling es ausgedrückt hat; sie wirkt unbewußt (ἀφαντάστως) (III 6, 4). Sie ruht, sagt Plotin, in dem Schauen ihrer eigenen Anschauung und ist dem Anschauungsinhalt der Weltseele gegenüber, dessen Bild sie ist, ein schweigendes und dunkleres Schauen (III 8, 4).

d) Der Urstoff

Da die Natur die Energie der Weltseele ist und in jeder Beziehung von dieser abhängig, so gehört auch sie noch der gleichen Daseinssphäre an; sie ist die letzte Stufe des Intelligiblen (IV 4, 13). Der Stoff hingegen, worauf sie wirkt, und an dem sich erst ihre Wirksamkeit entfaltet, fällt gänzlich aus dieser Sphäre heraus und ist das gerade Widerspiel des Intelligiblen.

Nun haben wir das Intelligible als die absolute Energie, die Wirksamkeit und Wirklichkeit schlechthin bezeichnet. Folglich werden wir den Stoff als die reine Möglichkeit, die Dynamis im absoluten Sinne bestimmen müssen. Zwar haben wir auch das Eine als die absolute Dynamis bestimmt und haben wir auch im Intelligiblen zwischen Energie und Dynamis unterschieden; allein hier war die letztere doch immer nur relativ zu nehmen:

was im Intelligiblen etwas der Möglichkeit nach ist, das ist ein solches nur im Verhältnis zu einem Anderen, ihm Übergeordneten und ist zugleich immer auch etwas der Wirklichkeit nach, ja, ist ein schlechthin Wirkliches; und ebenso ist auch alles Übrige, was sich als Möglichkeit verhält, in anderer Beziehung doch zugleich etwas Wirkliches, wie z. B. das Erz, aus dem die Statue gemacht werden soll. Nur der Stoff in dem hier gemeinten eigentlichen Sinne, der Urstoff, wie wir ihn nennen wollen, ist die reine Möglichkeit, nicht ein einzelnes Etwas, sondern der Möglichkeit nach alles. Und zwar eine bloße passive Möglichkeit, wohingegen wir das Eine als die aktive Möglichkeit schlechthin, als das absolute Vermögen begriffen haben. Da er aber nichts von dem Seienden, nichts Seiendes ist, so ist er eben deshalb auch ein Nichtseiendes, Unwirkliches. Und wenn er trotzdem ein Sein zu haben vorgibt, ja, selbst das schlechthin Wirkliche zu sein behauptet, so werden wir ihn als einen reinen Schein, als trügerische Illusion bezeichnen müssen. Das Intelligible ist das wahrhaft Wirkliche, ja, selbst die Wahrheit. Der Urstoff hingegen ist die Lüge schlechthin; seine Wahrheit ist, keine Wahrheit zu besitzen, sein tatsächliches Sein ist das reine Nichtsein (II 5, 4 u. 5).

Wie kommen wir aber alsdann dazu, mit dem Stoff als einem Prinzip zu rechnen? Wir haben das Denken als ein Trennen und Zerlegen des Gegebenen kennen gelernt. Alles Zerlegen aber führt schließlich auf ein Einfaches, was selbst nicht mehr zerlegt werden kann, vielmehr die Bedingung oder den Grund der Mannigfaltigkeit und damit des Zerlegens bildet; und dies eben ist der Stoff im absoluten Sinne. Alle Bestimmungen eines Gegenstandes sind «begrifflicher», d. h. gedankenmäßiger oder logischer Art und lassen sich auf logische Beziehungen zurückführen. So aber setzen sie ein Etwas voraus, was bezogen wird, was die Grundlage der Beziehung bildet und also selbst nicht wieder Beziehung sein kann. Wenn wir von allen inhaltlichen Bestimmungen eines Gegenstandes abstrahieren, so stoßen wir auf einen dunklen Grund, der von den logischen Begriffen (λόγοι) gleichsam erleuchtet wird, sowie die Farben nur vermittelst eines dunklen Grundes zur Erscheinung gelangen. Dieser dunkle Grund oder Urgrund ist es, den wir als den Stoff bezeichnen (II 4, 5). Nun ist es aber nur die Form, das

Logische, Begriffliche, Erkenntnis- oder Gedankenmäßige, was gedacht werden und ein Gegenstand der Erkenntnis sein kann. Folglich können wir den Stoff, als das Gegenteil von diesem allen, auch nur durch den Gegensatz zum Logischen oder zur Form erkennen (I 8, 1). Wir müssen also die Form vom Stoffe in Gedanken absondern, wir müssen jede nur mögliche Form hinwegdenken, ja, gleichsam selbst zu denken aufhören, «nichtdenkend denken», wenn wir den Urstoff denken wollen. «Darum ist auch der Geist», sagt Plotin, «nicht mehr er selbst, er ist ein Ungeist, wenn er sich erkühnt, das zu sehen, was nicht seines Wesens ist. Er gleicht dem Auge, welches sich vom Licht entfernt, um die Finsternis zu sehen, die er doch nicht sehen kann; denn ohne Licht ist ihm das Sehen unmöglich, das Nichtsehen aber möglich, damit es ihm vorkomme, als sehe er die Finsternis. So gibt auch der Geist sein eigenes inneres Licht auf und tritt gleichsam aus sich heraus in das, was seinem Wesen fremd ist, ohne sein Licht mitzubringen, und läßt das Gegenteil seines Wesens auf sich einwirken, um sein Gegenteil zu sehen» (I 8, 9). Nur durch das Gleiche kann das Gleiche erkannt werden, und also das Gedankenlose auch gleichsam nur durch Gedankenlosigkeit. In diesem Sinne nennt Plotin die Vorstellung des Stoffes auch eine «unechte», nicht durch Begriff und Denken erkannte, sondern eine solche, die aus dem Andern, nicht Wahren und mit dem Begriffe des Andern gebildet worden sei, und behauptet mit Plato, sie sei nur durch eine Art «Bastardvernunft» zu begreifen. Vom wirklichen Nichtsdenken jedoch unterscheidet sich das Zustandekommen der Vorstellung des Stoffes dadurch, daß hier doch noch immer etwas Positives gedacht wird, das Denken hier gleichsam ein Leiden ist, als empfinge unsere Seele dabei den Eindruck des Gestaltlosen. So klar und deutlich also die Vorstellung der Eigenschaften oder Bestimmungen eines Gegenstandes, so unklar und verworren ist diejenige ihres stofflichen Substrates. Und so sehr widerspricht diese Vorstellung dem Wesen unseres Denkens, daß ebenso wie der Stoff nicht gestaltlos bleibt, sondern in den Dingen eine bestimmte Form annimmt, so auch wir unsererseits alsbald die Form irgendwelcher Dinge zu ihr hinzudenken, da wir über das Unbestimmte Schmerz empfinden und es nicht

aushalten, längere Zeit beim Nichtseienden zu verweilen (I 8, 1; II 4, 10).

Mit andern Worten: die Vorstellung des Stoffes wird nur im Gegensatze zum Denken oder Logischen gebildet. Der Stoff ist nur ein «Schatten und ein Abfall vom Begriffe» (VI 3, 7) ja, nicht einmal ein Schattenbild des Begriffes, sondern eben nur das absolute Gegenteil von diesem (II 5, 4); er ist das Alogische schlechthin. Zwar gibt es, wie wir gesehen haben, auch einen intelligiblen Stoff. Allein bei diesem fallen Stoff und Form unmittelbar in eins zusammen; er ist daher ganz Leben, Denken und Bestimmtheit. Der empirische Stoff hingegen, der jegliche Form erst von jenem empfängt, ist nur «eine Art geschmückter Leichnam», weil er an sich ohne Leben und ohne alle Bestimmtheit ist. Der intelligible Stoff ist selbst die Wirklichkeit als solche und das Prinzip aller Wirklichkeit überhaupt. Der Urstoff in dem hier gemeinten Sinne hingegen ist nur das Prinzip der empirischen Wirklichkeit, oder vielmehr, da er selbst keine eigentliche Wirklichkeit besitzt, das Prinzip des Scheines, und seine Bedeutung besteht nur darin, auch die Sinnenwelt auf die Stufe der Nichtwirklichkeit und Scheinhaftigkeit herabzudrücken (II 4, 5; VI 3, 7).

Da der Stoff, wie gesagt, bestimmungslos ist, so besitzt er auch weder Qualität noch Quantität, die vielmehr erst dem bestimmten Stoff, d. h. dem Körper, zukommen; der Stoff ist aber selbst kein Körper (I 8, 10). An sich also ist er weder farbig noch farblos, weder warm noch kalt, weder schwer noch leicht, er ist ohne alle Masse, die bloße Anlage zur Masse oder ein «Scheinbild der Masse», schlechthin leer, unsichtbar und unfühlbar, das Unbestimmte oder, was auf dasselbe hinausläuft, die Unendlichkeit schlechthin, das Unbegrenzte, da alle Begrenzung und Bestimmtheit vom Gedanken ausgeht. Der Stoff ist von allem diesen eben nur die Unterlage. Er bedarf des Gedankens, der Idee, um alles dies zu werden. Er selbst jedoch ist nichts von allem, steht allen Formen und Bestimmungen in der gleichen Weise offen: gleich lenkbar nach allen Seiten hin, ist der Stoff bereit, alle Bestimmungen anzunehmen; insofern kann er auch als die Armut schlechthin, als die höchste Bedürftigkeit des Seins und seiner konkreten

Inhaltlichkeit bezeichnet werden (II 4, 8 bis 16; vgl. auch III 6, 7). Auf die Frage aber, wie dasjenige, was an sich keinen fühlbaren Druck ausübt, was keinen Widerstand leistet, unsichtbar ist, ja, selbst der Wirklichkeit entbehrt, trotzdem die Unterlage der Körperwelt sein könne, erinnert Plotin daran, daß bei den Körpern das Sein, in höherem Grade als der ruhenden Erde, dem Beweglichen und weniger Gewichtigen zukomme, wobei er auf das Feuer hinweist. Je selbständiger und beweglicher nämlich etwas ist, desto weniger fällt es anderem beschwerlich. Die schwereren und erdigeren Dinge hingegen, die mangelhaft und hinfällig sind und sich nicht selbst wieder aufrichten können, die stürzen infolge ihrer Schwäche, üben durch ihre Wucht und Unbeholfenheit einen empfindlichen Druck aus und beweisen gerade dadurch ihren Mangel an Selbständigkeit, Kraft und Wirksamkeit und damit auch an Wirklichkeit. Je körperlicher also ein Gegenstand ist, desto weniger wirklich ist er. Daraus geht von neuem die Verkehrtheit derjenigen hervor, die das Seiende in die Körperwelt setzen, sich hierbei auf den mechanischen Stoß berufen und die Eindrücke der sinnlichen Wahrnehmung als Beleg der Wahrheit nehmen. Wie die Träumenden, halten sie das für wirklich, was sie sehen, während es doch nur ein Traumbild ist. Zugleich bestätigt sich aber auch durch diese Überlegung die Behauptung der alleinigen Wirklichkeit des Intelligiblen (III 6, 6).

Fassen wir zusammen, so ist das Wesen des Stoffes die Maßlosigkeit gegenüber dem Maße, die Unbegrenztheit gegenüber der Grenze, die Gestaltlosigkeit und Unbestimmtheit gegenüber dem Gestalteten und Bestimmten. Der Stoff ist das stets Bedürftige, nirgends Ruhende, Alleidende, Unbefriedigte. Eben dies aber ist auch das Wesen des Bösen. Der Stoff ist demnach zugleich das Böse, nicht irgend ein Böses, sondern das Böse schlechthin, das an sich Böse, das absolut Böse oder Urböse, das Prinzip aller Schlechtigkeit und alles Bösen, das am Guten gar keinen Anteil hat, da ihm auch nicht einmal das Sein zugeschrieben werden kann, und durch Teilnahme woran alles Übrige ebenso böse wird, wie es durch Teilnahme am Guten gut wird. Denn was seinem Wesen nach das Alogische ist, erweist sich in der empirischen Wirklichkeit als ein Antilogisches. Das zeigt sich nach Plotin

schon an der Natur der Körper, welche durch die von ihnen ausgehende ungeordnete Bewegung sich selbst vernichten, in ewigem Flusse befindlich, der Substanz und damit der wahren Wirklichkeit und Wesenheit entbehren und die Seele in ihrer eigentümlichen Tätigkeit hemmen. Das zeigt sich ferner an den Leidenschaften, die, wie wir noch genauer sehen werden, auf der Vereinigung der Seele mit dem Körper, der Verunreinigung des Formprinzips durch das Stoffprinzip beruhen. Ja, so schlecht ist nach Plotin der Stoff, daß er nicht bloß selbst schlechthin unteilhaftig ist des Guten, die reine Verneinung und dessen Mangel darstellt, sondern auch dasjenige schlecht und böse macht, was noch gar nicht mit ihm vereinigt ist, sich vielmehr bloß zu jenem hinneigt und die Blicke nach ihm richtet (I 8, 3 f.). Beweist schon das Verhalten der Elemente zueinander, der beständige Übergang von Form in Form, ohne daß dabei die Formen selbst vernichtet werden, die Existenz eines von der Form verschiedenen Stoffes, so ist dieser, wie er innerhalb der Natur das Prinzip des Werdens bildet, unter ethischem Gesichtspunkte aufgefaßt, das Böse (II 4, 6; I 8, 4).

Daß die formende Idee, die in den Stoff eingeht und ihn dadurch erst zu einem bestimmten und wirklichen macht, selbst keine Wirksamkeit besitzt, sondern eine bloße passive Abspiegelung des wahrhaft Wirklichen ist, das folgt unmittelbar aus ihrer Gebundenheit und Beschränktheit durch das stoffliche Dasein. Ist der Stoff nur ein Schein, ein «fliehendes Spiel», wie Plotin sich ausdrückt, so sind auch die Vorgänge am Stoff in Wahrheit bloße Spiele, Bilder in einem Bilde, wie der Gegenstand im Spiegel, der sich anderswo befindet und anderswo erscheint: scheinbar erfüllt, hat der Stoff doch nichts; scheinbar belebt und bestimmt durch aufeinander und auf ihn wirkende Gestalten, findet doch in Wahrheit gar keine Wirkung statt. Vielmehr, wie das am Stoff Erblickte bloße Täuschung, gleich dem Traumbild, dem Bilde im Wasser oder Spiegel, ist, so leidet auch der Stoff selbst nicht, indem er durch die Form bestimmt wird. Der Stoff kann daher auch nicht vernichtet werden. Denn alle Vernichtung beruht auf der Affektion durch etwas Entgegengesetztes; der Stoff hingegen bleibt, was er ist, und steht sozusagen gleichgültig in dem Kampfe der

einander vernichtenden Gegensätze. Plotin vergleicht das Bestimmtwerden des Stoffes durch die Form auch wohl dem Abdruck einer Gestalt in Wachs oder der Erwärmung des Steines durch ein Feuer: wie hier das Wachs und der Stein gleich unverändert bleiben und beide keinen Verlust erleiden, so bleibt auch der Stoff unberührt von dem Wechsel der an ihm sich abspielenden Vorgänge. Wärme und Kälte entstehen an ihm, er selbst aber wird weder warm noch kalt. Nur das Entgegengesetzte, Bestimmte, Vielfache, kann aufeinander wirken. Was aber selbst schlechthin unbestimmt, einfach und gegensatzlos ist, das kann auch keine Wirkung erleiden. Was Wirkungen erleidet, ist also nicht der Stoff, sondern eben nur das aus Stoff und Form Gemischte: der qualitativ bestimmte Stoff der Körper, der sich weigert, noch andere entgegengesetzte Bestimmungen in sich aufzunehmen. Der Stoff jedoch ist zwar das Prinzip des Werdens und damit der Veränderung, allein er selbst ist ebenso unveränderlich, wie die Idee, da er sonst nicht die Grundlage aller Veränderungen sein könnte (III 6, 7 bis 10).

Wie denn nun aber eigentlich der Stoff die Formen oder Ideen in sich aufnimmt, ohne hierdurch verändert oder affiziert zu werden und ohne aus sich herauszutreten, darüber läßt sich schwer etwas Bestimmteres aussagen. Sicher ist, daß jene Affektion eben nur eine scheinbare ist: ohne selbst geformt zu werden, nimmt der Stoff Formen an, ohne selbst zu brennen, wird er Feuer. Er flieht die Gestalt, denn er hat sie, als ob er sie nicht hätte. Er ist, wie Plato ihn genannt hat, zwar der allgemeine Aufnahmeort, die Amme oder der Mutterschoß des Werdens, aber er selbst wird nicht, ist vor allem Werden und aller Veränderung, gleichsam der «Ort der Formen», und wird von diesen selbst nicht betroffen. Sein Wesen ist, keine Usia zu sein, keine Substanz, kein Festes und Selbständiges, Identisches, sondern immer nur ein Anderes; und dieses ihm wesentlich zugehörige Anderssein behält er bei, auch wenn die Formen in ihn eintreten. Diese selbst aber treten gleichsam nur, wie ein Bild, in ihn ein: erlogenerweise treten sie in die Lüge. Sie gleichen, wie gesagt, den Bildern im Spiegel und würden verschwinden, wenn die abgespiegelten Gegenstände, die Ideen, schwänden. Ja, auch das Gleichnis des Spiegels

ist noch unzutreffend. Denn dieser bleibt doch, wenn die Spiegelbilder verschwinden; mit dem Schwinden der Ideen würde aber auch der Stoff unsichtbar werden. Der Stoff als solcher wird ja überhaupt nicht wahrgenommen, weder mit den Gegenständen, noch ohne sie. Was wahrgenommen wird, das sind die Ideen in ihrer passiven Abspiegelung im Stoffe. Auf der anderen Seite würden aber auch die letzteren nicht wahrgenommen, wenn es keinen Stoff gäbe, um sie abzuspiegeln, weil es eben das Wesen des Bildes ist, in einem Anderen zu sein. Es ist also mit dem Stoff wie mit der erleuchteten Luft, die des Lichtes bedarf, um gesehen zu werden. An sich völlig leer und ledig des Guten, kann er doch nicht ohne irgendwelchen Anteil am Guten bleiben. Und so geschieht das «Wunder», daß er, ohne an ihm teil zu haben, teil hat und, ohne sich mit ihm zu berühren, durch seine Nachbarschaft mit dem Guten erfüllt wird. In diesem Sinne vergleicht Plotin den Stoff auch wohl mit einer glatten gleichmäßigen Fläche, an welcher alles, was von außen an sie herantritt, wie das Echo, abgleitet; gerade hierdurch werden die Ideen sichtbar und wird der Stoff die Ursache des Entstehens und Vergehens. Daß er aber selbst durch das Hinzutreten der Ideen nicht berührt wird, das liegt an der schlechthinigen Verschiedenheit ihrer beiderseitigen Natur, infolge wovon das Hineintretende weder etwas von ihm noch er etwas von jenem annimmt. So nimmt der Stoff auch die Größe an, ohne selbst groß zu werden. Gesetzt also, daß dies ganze Weltall, dessen Größe auch die seinige ist, hinwegfiele, so würde damit auch die ganze Größe samt allen übrigen Eigenschaften an ihm verschwinden, und der Stoff würde übrig bleiben als das, was er war, ohne irgendwelche Bestimmung zu behalten.

Auch die Größe nämlich ist eine Form oder Idee. Jedes Einzelne erhält eine bestimmte Größe, weil es durch die Kraft dessen, was in ihm gesehen wird und sich Platz schafft, ausgedehnt wird; und diese Kraft stammt aus der intelligiblen Welt und bewirkt durch Vermittelung des Stoffes die Erscheinung der Größe. Nur allein die Form ist zeugungskräftig. Der Stoff hingegen ist unfruchtbar und nur die passive Bedingung des Erzeugens. Der Stoff als solcher erscheint auch nicht, sondern ist nur für ein Anderes die Bedingung des Erscheinens. Der tiefer eindringenden Betrachtung

enthüllt er sich als etwas von allem Sein, ja, sogar von allem Schein der Wirklichkeit Verlassenes. Über alles hin verteilt, folgt er scheinbar allem und folgt doch auch wieder nicht. Der Stoff ist die absolute Notwendigkeit des Seins gegenüber der Freiheit des in ihm abgespiegelten Intelligiblen. Alles, was ist, ist aus Freiheit und Notwendigkeit, aus Geist und Stoff gemischt, die schlechthin nichts miteinander gemeinsam, kein Drittes haben, worin sie zusammenfallen, sondern sozusagen in einem essentiellen Gegensatze zueinander stehen, der weder mit demjenigen eines Eigenschafts- noch eines Artbegriffes etwas zu tun hat (III 6, 11 bis 19; I 8, 6 u. 7).

In der Tat erwies sich uns der Stoff in jeder Beziehung als das Gegenteil des Intelligiblen. Dem Einen steht er als die Bedingung und gleichsam als der Ort der Trennung und der Vielheit, dem Guten als das Böse, dem absoluten Vermögen als die absolute Möglichkeit, dem Wirklichen als das Nichtwirkliche, dem Bestimmten als das Unbestimmte, dem Formierenden als das zu Formende, dem Lebendigen als das Tote usw. gegenüber. So ist er das Letzte in der Stufenfolge der metaphysischen Produktionen. Seine Notwendigkeit aber ergibt sich daraus, daß das Gute als solches eben nicht allein bleiben kann, sondern sich mitteilen, aus sich herausgehen, sich von sich entfernen muß. Danach muß es nämlich auch ein Letztes, vom Einen am weitesten Entferntes geben, nach welchem nichts mehr entstehen kann; und dieses eben ist der Stoff (I 8, 7). In solcher Weise glaubt Plotin einen fließenden Übergang zwischen dem Einen und dem Vielen, dem Intelligiblen und dem Sinnlichen, zwischen Geist und Natur hergestellt, glaubt er diese in rein logischer Weise aus jenem abgeleitet und damit das metaphysische Grundproblem der antiken Philosophie seit Plato gelöst zu haben, wie die Natur mit dem Geiste eine Einheit bilden könne: das Eine = absolutes Vermögen = Form (Energie) des Intellektes = Stoff (Möglichkeit) des Einen = Form (Energie) der Ideenwelt = Stoff (Möglichkeit) des Intellektes = Form (Energie) der Weltseele = Stoff (Möglichkeit) der Ideenwelt (intelligibler Stoff) = Form (Energie) der (blinden) Natur = Stoff (Möglichkeit) der Weltseele = Form des sinnlichen Stoffes = absolute Möglichkeit. Daß Plotin hierbei die Stofflichkeit immer

schon voraussetzt, daß er bei seiner apriorischen Ableitung der sinnlichen Erscheinungswelt aus der intelligiblen Welt nur den sinnlich wahrnehmbaren Stoff, der nach antiker Ansicht das Substrat der endlichen Dinge bildet, mit dem Stoffe des Aristoteles, der hypostasierten bloßen Möglichkeit, vertauscht und nur hierdurch überhaupt den Schein einer rein logischen Ableitung aufrecht erhält, das entzieht sich ihm selbst wohl ebenso, wie die Unmöglichkeit einer Verselbständigung der verschiedenen Begriffsstufen, infolge wovon sich ihm die Entwickelung oder Auswickelung des Vielen aus dem Einen in naturalistischer Weise als ein Herausfallen aus dem Einen und ein Herabsteigen von dem Einen darstellt.

In beiden Beziehungen bleibt Plotin in den Vorurteilen der antiken Denkweise stecken. Die Möglichkeit einer wirklichen Vereinigung des Geistes und der Natur aber hatte er sich außerdem schon durch die widerspruchsvolle Art und Weise abgeschnitten, wie er die notwendige Bedingung der Natur, das Realprinzip der Erscheinungswelt, bestimmte. Plotin fand dieses Prinzip mit der gesamten antiken Philosophie im Stoff, der bloßen Abstraktion des sinnlich Wahrnehmbaren. Nun hängt zwar gewiß der Begriff der Wirklichkeit an demjenigen der Wirksamkeit; denn nur was wirkend ist, ist wirklich. Der sinnliche Stoff hingegen ist das Nichtwirkende schlechthin, kann folglich auch keine Wirklichkeit, nicht einmal diejenige einer bloß scheinhaften Welt, begründen. Es ist und bleibt ein Widerspruch, daß der Stoff durch die Ideen geformt werden und deren Erscheinung vermitteln soll, obschon er doch selbst weder ein Vermögen sein noch überhaupt ein Sein besitzen soll. Ohne die Ideen soll der Stoff nicht wirklich werden, ohne den Stoff sollen die Ideen nicht erscheinen können. Wie aber ein an sich unwirklicher Stoff den Ideen zur Erscheinung verhelfen, wie an sich aktive Ideen durch ihre Vereinigung mit dem unwirksamen Stoffe passiv werden und dabei den Stoff sollen zur Wirklichkeit erheben können, das hat Plotin ebenso wenig, wie Aristoteles, verständlich zu machen gewußt. Die antike Philosophie vergibt die Bestimmung der Wirklichkeit an die Ideenwelt oder die Gottheit wegen ihrer Wirksamkeit und behält dann natürlich für die Erscheinungswelt auch

keine Wirklichkeit mehr übrig, weil sie diese von der Stofflichkeit und ihrer Passivität nicht zu trennen imstande ist. Anstatt die passive sinnliche Stofflichkeit als eine bloße subjektive Vorstellung aufzufassen, welche die Wirklichkeit des sie verursachenden Dinges an sich nicht aufhebt, veranlaßt ihr prinzipieller Naturalismus und erkenntnistheoretischer naiver Realismus sie dazu, lieber die Wirklichkeit des gesamten erscheinungsmäßigen Daseins überhaupt zu leugnen. Damit aber gerät sie aus dem Naturalismus, dem sie zu entgehen sucht, nur in die entgegengesetzte Einseitigkeit des abstrakten Idealismus und Monismus hinein, ohne daß sie doch imstande ist, auch nur den bloßen Schein jenes Daseins zu erklären.

e) Die Berichtigung der Plotinischen Prinzipienlehre

Das Realprinzip der Erscheinungswelt muß selbst wirksam sein, um die Wirklichkeit ihres Daseins zu begründen. Es kann folglich auch nicht eine bloße passive Möglichkeit, wie Plotin behauptet, sondern es muß selbst ein aktives Vermögen sein, wodurch das Endliche gesetzt wird. Das aktive Vermögen aber hat Plotin selbst ganz richtig als den Willen bestimmt. Nicht der Stoff also oder die reine Passivität des Sinnlichen als solchen, sondern nur der Wille in seiner Aktivität als Wollen kann Grund der endlichen Wirklichkeit sein und diese aus der Sphäre der bloßen Scheinhaftigkeit in diejenige eines wahren Seins erheben. Dieser Ansicht hat Plotin sich selbst an manchen Stellen seiner Auseinandersetzungen über den Stoff genähert, z. B. wenn er das Nichtseiende als ein «Streben nach Dasein», als ein «stets Bedürftiges», «Alleidendes», als ein unbefriedigtes Sehnen und Hungern nach der Erfüllung durch die Idee bezeichnet und dem Mythus Recht gibt, wenn er den Stoff als bettelnd darstellt (III 6, 7; I 8, 3; III 6, 14). Fast alles, was Plotin über den Stoff bemerkt, seine Unbestimmtheit, Leerheit, Maßlosigkeit, Unkörperlichkeit, Unendlichkeit usw. bekommt erst einen Sinn, wenn man jenen Begriff nicht, wie üblich, als leeren unbestimmten Raum, da der Raum ja selbst mit zu den idealen Bestimmungen gehört, sondern ihn als Willen in der Schopenhauerschen Bedeutung dieses Wortes auffaßt. Der Wille ist tatsächlich jenes Alogische, das durch sein

Wollen oder seine Tätigkeit antilogisch wirkt und sich in einem essentiellen Gegensatze zur logischen Idee befindet. Auch ist seine Erfüllung oder Bestimmung durch die Idee nicht etwa als ein Leiden oder Affiziertwerden, sondern als eine unmittelbare Vereinigung zweier Gegensätze aufzufassen, die nur erst in dieser Einheit wirklich sind, und wobei die Idee sich ebenso passiv, unwirksam und kraftlos verhält, wie der Wille sich als die Kraft der Verwirklichung und damit der Erscheinung der idealen Bestimmungen darstellt. Nur das Vorurteil des sinnlichen Stoffes, von welchem auch Plotin trotz alles Strebens nach einer rein geistigen Weltanschauung als des Trägers der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit nicht loskommt, verhindert ihn, dies auszusprechen, und verführt ihn immer wieder dazu, den Urgrund des sinnlichen Daseins zu einem passiven und schlechterdings ungeistigen Prinzip herabzudrücken (VI 7, 28). Aber freilich hört die Vereinigung des Willens und der Idee auch nur in dem Falle auf, ein «Wunder» zu sein, daß die substantielle Einheit und Identität beider vorausgesetzt wird. Eben dies aber ist Plotin außerstande, anzuerkennen, da er auch den Realgrund der Erscheinungswelt, ebenso wie die intelligiblen Hypostasen, als eine selbständige Substanz, als ein isoliertes, von allem Übrigen getrenntes Wesen auffaßt (III 6, 8).

In Wahrheit entspricht das Realprinzip der Erscheinungswelt, als leeres, unbestimmtes, «blindes» Wollen, genau der sog. «Natur» Plotins, die wir als die Wirksamkeit oder Energie der Weltseele, des Inbegriffes des raumzeitlich angeschauten idealen Universums, kennen lernten. Auch die Natur sollte ja an sich bestimmungslos sein und allen ihren Inhalt erst von der idealen oder logischen Tätigkeit der Weltseele empfangen, zu welcher sie sich in dieser Beziehung als «Stoff» verhielt. Dann ist also die Weltseele selbst nichts anderes, als der raumzeitlich angeschaute Inhalt des Intellektes oder die Ideenwelt in ihrer Verwirklichung durch die Tätigkeit des blinden Willens. Der Intellekt aber wiederum ist die Gesamtheit der idealen Bestimmungen, wie sich diese vor und abgesehen von ihrer Verwirklichung durch das Wollen darstellt. Daß der Intellekt in dem hiermit bestimmten Sinne dasjenige als ewiges Ineinander aktualisiert, was von der Weltseele

durch Vermittelung der Natur als ein Neben- und Nacheinander realisiert wird, diese Ansicht des Plotin ist freilich nicht aufrecht zu erhalten. Schon die Vorstellung eines ewigen Aktus, einer unzeitlichen Funktion ist unvollziehbar; und vollends enthält der Gedanke eines gleichzeitigen Schauens und Verwirklichens aller Möglichkeiten einen unaufhebbaren Widerspruch in sich, kann also unmöglich für den Ausdruck der reinen Vernunft angesehen werden. Wohl aber gewinnt der Plotinische Begriff eines intelligiblen Stoffes unter der angedeuteten Auffassung des Intellektes erst einen wirklichen Sinn, nämlich als der Potenz des Wollens, die mit der Potenz des Denkens oder Schauens zusammen das Eine ausmacht.

Hiernach ist also das Eine in der Tat die aktive Möglichkeit oder das Allvermögen, der Wille, der durch den Übergang zum Wollen oder zur Wirksamkeit das Eine selbst verwirklicht. Es ist aber zugleich auch die passive Möglichkeit aller Dinge oder die Allmöglichkeit: der Intellekt, das ewige logische Beziehungssystem aller möglichen Ideen, die formallogische Notwendigkeit oder das logische Formalprinzip, durch welches im Falle der Willensbetätigung der Inhalt und die Ordnung der Ideen bestimmt und zum idealen Inhalt der Weltseele entfaltet wird. Dabei brauchen wir nicht zu befürchten, mit dieser Auffassung die Einheit der Substanz zu sprengen. Denn beide Bestimmungen betreffen ja gar nicht die Substanz als solche, sondern nur deren Attribute. Die Substanz hingegen bleibt darum nicht weniger eins und mit sich selbst identisch, weil sie eine Mehrheit sich auswirkender Bestimmungen in sich vereinigt.

So ergibt sich uns als das Resultat der immanenten Kritik der Plotinischen Prinzipienlehre die eine Substanz mit zwei Attributen, dem Intellekt und dem Willen, der passiven und aktiven Möglichkeit oder dem Vermögen. Den Intellekt faßt Plotin selbst als die Verwirklichung desjenigen auf, was das Eine im Zustande der bloßen Möglichkeit ist: die Energie des Intellektes soll das Wollen des Einen, der Anschauungsinhalt des Intellektes oder die Ideenwelt soll die potentielle Vielheit im Zustande ihrer Aktualität oder als gewollte Vielheit sein. Wenn nun aber der Intellekt in seiner Einheit mit dem Willen nur die attributive Möglichkeit des Einen

im passiven wie aktiven Sinne darstellt, dann ist es erst die Weltseele und nicht der Intellekt, in welchem sich das Eine verwirklicht. Nicht in der Sphäre des Intellektes als solchen also findet ein Wollen statt, sondern in der Weltseele. Auch wird nicht schon im Intellekt die ideale Möglichkeit verwirklicht und als Anschauungsinhalt vor dem Einen ausgebreitet, sondern da die Aktualisierung dieses Inhalts nur vermittelst des Wollens vor sich geht und dieses erst der Weltseele angehört, so kann auch erst im Hinblick auf die letztere von einer aktiven intellektuellen Anschauung des Einen gesprochen werden.

Mit andern Worten: wie der Intellekt die Möglichkeit der Weltseele im passiven wie aktiven Sinne dieses Wortes, so ist die Weltseele die Verwirklichung des Intellektes. Der passiven Möglichkeit des Intellektes, d. h. der noch unentfalteten Idee, entspricht in der Weltseele der entfaltete Ideeninhalt, das ideale Universum, die unbewußte intellektuelle Anschauung in der räumlich-zeitlichen Bestimmtheit ihres Inhalts. Der aktiven Möglichkeit, dem Vermögen oder der Potenz des Wollens entspricht in ihr die aktive Willensfunktion, die Energie im eigentlichen Sinne, die aber selbst kein Schauen und also auch kein Logisches ist, sondern die blinde alogische Realisationskraft der intellektuellen Anschauung darstellt, und sonach, wie gesagt, mit demjenigen zusammenfällt, was Plotin als die Natur innerhalb der Weltseele von der logischen Bestimmtheit dieser letzteren unterscheidet. Die Natur ist folglich auch kein Produkt des Schauens, wie Plotin sie auffaßt, sie ist dem Ideeninhalt nicht subordiniert, sondern koordiniert, nämlich als der Akt des blinden Willens, der erst durch die ideale Energie des Schauens mit Inhalt angefüllt wird.

Und hier nun enthüllt sich auch zugleich das Wesen der sinnlich-körperlichen Welt. Sie ist das Erzeugnis der doppelseitigen Funktion der Weltseele, der jeweils gewollte Inhalt der Idee in seiner raumzeitlichen Bestimmtheit. Plotin erklärt diese Welt für einen bloßen Schein, und zwar weil er ihrer «Unterlage», ihrem «Träger», dem sinnlich vorgestellten Stoffe mit Recht keine wahre Wirklichkeit und Wesenheit zuzuerkennen vermag. Wenn aber die Wirklichkeit dieser Welt, wie wir gesehen haben, auf der Wirksamkeit des Willens und dem hiermit gegebenen Zusammen-

und Gegeneinanderwirken sich kreuzender Willensakte beruht, dann ist die Welt keine bloße Scheinwelt, sondern eine eigentliche Erscheinungswelt, sofern hierbei die Knotenpunkte der miteinander kollidierenden Willensakte oder Kraftäußerungen gleichsam hypostasiert oder verselbständigt werden.

Es gibt demnach in Wahrheit nicht eine Mehrheit von Hypostasen, wie Plotin behauptet, sondern es gibt nur eine einzige Hypostase. Diese aber ist keine übersinnliche und transzendente Wirklichkeit, sondern sie fällt mit der erfahrungsmäßig begründeten Wirklichkeit des sinnlich-körperlichen Daseins zusammen. So aufgefaßt, wandelt sich der abstrakte Monismus des Plotin in einen wirklichen konkreten Monismus um, der die Existenz der Welt nicht leugnet um der Wirklichkeit des Einen willen, sondern die Wirklichkeit als solche nur in der Erscheinung findet, das Eine hingegen bloß als den wesenhaften Grund betrachtet, wodurch die Erscheinungswelt getragen und bestimmt wird. Diese Auffassung jedoch hatte Plotin sich dadurch abgeschnitten, daß er nach antiker Weise die Attribute des Einen zu selbständigen Substanzen aufblähte und also die Hypostase am unrichtigen Orte suchte, daß er sie mit den Prinzipien verwechselte und daß er infolge dieses Restes von naturalistischer Betrachtungsweise die richtige Bestimmung des Verhältnisses der Substanz zu ihren Attributen verfehlte. Wozu aber der größte Metaphysiker des Altertums, der sich weiter als irgend ein anderer von der naturalistischen Anschauungsgrundlage seiner Rasse entfernte, nicht imstande war, das brachten seine so viel geringeren Schüler und Nachfolger erst recht nicht fertig. Im Gegenteil: die Autorität des Meisters hielt sie gerade an diesem Punkte mehr als sonst im Banne seiner Lehre fest; und vollends sorgte die groteske Verschmelzung der Plotinischen intelligiblen Hypostasen mit den drei Personen der Trinität von seiten des Christentums dafür, daß die Irrtümer des Plotin sich durch das ganze Mittelalter hindurch bis in die Gegenwart herein behaupten konnten. Erst Spinoza entdeckte, wie schon angedeutet wurde, den Begriff der absoluten Substanz, stellte deren Verhältnis zu ihren Modifikationen fest, wandelte die Hypostasen des Plotin in bloße Attribute oder Wesensbestimmungen des Einen um und wurde hiermit der Begründer des neueren Pantheismus.

Allein auch er gelangte über den abstrakten Monismus nicht hinaus, weil er das absolute Sein unter dem Einflusse des Cartesianismus mit dem Selbstbewußtsein gleichsetzte und sich folgerichtig genötigt sah, die Erscheinungswelt zu einer bloßen für sich unwirklichen Scheinwelt im absoluten Bewußtsein herabzusetzen. Es bedurfte erst der Neuentdeckung des Prinzips des Unbewußten im ursprünglichen Plotinischen Sinne, um auch diesen Fehler zu beseitigen; und so war es erst Hartmann vorbehalten, die Wirklichkeit des Endlichen sicher zu stellen und durch eine Umdeutung der Prinzipienlehre des Plotin in dem angedeuteten Sinne den wahren konkreten spiritualistischen Monismus zu begründen, dem die ganze Philosophie bis dahin vergeblich zugestrebt hatte.

2. Die Kategorienlehre

Mit dem Bisherigen nun sind wir in die Möglichkeit versetzt, die Auffassung Plotins von den Kategorien oder den Gattungen des Seienden im Zusammenhange darzustellen. Die Untersuchung der Kategorien war schon von den Pythagoreern vorbereitet, von Plato alsdann energisch aufgenommen worden und hatte durch Aristoteles zum ersten Male eine zusammenhängende Bearbeitung gefunden. Aber auch in der nachklassischen Philosophie bei den Peripatetikern und Stoikern hatten die Kategorien einen wichtigen Gegenstand des Nachdenkens gebildet. Plotin hat sich mit den Gattungen des Seienden sehr ausführlich teils im Zusammenhange, teils an verschiedenen Stellen seiner Schriften beschäftigt. Die ersten drei Bücher der sechsten, sowie das sechste Buch der zweiten Enneade sind ausdrücklich diesem Gegenstande gewidmet. Aber auch sonst kommt er öfter auf die hierher gehörigen Fragen zurück und läßt überall erkennen, wie tief er von der Bedeutung einer Kategorienlehre überzeugt ist. Dabei bekämpft er sowohl die Kategorienlehre des Aristoteles, wie diejenige der Stoiker, und zwar nicht bloß wegen ihrer mangelhaften Bestimmung der einzelnen Kategorien, die von ihnen weder scharf gegeneinander abgegrenzt noch in den erforderlichen Zusammenhang gebracht und in gehöriger Weise abgeleitet seien, sondern vor allem auch, weil sie das Sinnliche und das Übersinnliche nicht genügend unterschieden und auf beides die gleichen Kategorien angewendet hätten.

Er selbst sucht alle diese Mängel richtig zu stellen, vertritt die Ansicht, daß die zehn Kategorien des Aristoteles nur für die Sinnenwelt Geltung besäßen, auf die übersinnliche, intelligible Sphäre jedoch nicht anwendbar seien und untersucht zugleich aufs Genaueste, welche Kategorien im Sinnlichen, welche im Übersinnlichen Geltung haben, in welchem Sinne die gleichnamigen Kategorien etwa in beiden Sphären gelten möchten und welche Abweichungen sich hierbei ergeben.

a) Die Kategorien des Intelligiblen

Beginnen wir zunächst mit den Kategorien des Intelligiblen, so will Plotin das Eine, das letzte und höchste Prinzip des Seins, nicht als Kategorie anerkennen. Denn da es der absolute Grund des Seins und also vor und über dem Sein, bestimmungslos und unteilbar ist, so kann es folglich auch selbst nicht als ein Sein, also auch nicht als eine Gattung des Seins, die als solche immer eine Mehrheit von Arten in sich enthält, bezeichnet werden (VI 2, 3 und 9ff). Freilich ist hierbei von Plotin übersehen worden, daß er ja selbst die behauptete Bestimmungslosigkeit des Einen nicht aufrecht zu erhalten vermag und daß in der Charakterisierung desselben als des absoluten Grundes und der absoluten Substanz der Wirklichkeit die geleugnete kategoriale Bestimmtheit des Einen tatsächlich doch enthalten liegt.

Erst innerhalb der Sphäre des Intellektes soll nach Plotin das Reich der Kategorien beginnen; und hier ist die erste und wichtigste Kategorie das intelligible Sein als solches, der Intellekt als das Seiende schlechthin, die intelligible Usia in ihrer Zusammensetzung aus dem Sein und Denken, die alle übrigen Gattungen und Arten als ihre Bestimmungen in sich einschließt. Der Intellekt ist das reine Sein. Als solches ist er aber auch zugleich die reine Energie, lebendige Wirksamkeit oder intelligible Bewegung, und diese ist zugleich die absolute Ständigkeit oder Ruhe, sofern der Intellekt sich lediglich zu sich selbst hin bewegt und bei aller Differenzierung und Entfaltung in die Vielheit der Ideen im Ganzen doch stets derselbe bleibt. Zum Sein, der Ruhe und Bewegung werden wir also weiterhin noch die Identität und die Differenz oder das Anderssein als wesentliche Gattungsbegriffe

zählen müssen; und dies zwar alles aus dem Grunde, weil das reine Sein die Identität des Denkens und des Seins, das reine Denken die Ineinssetzung des Gedachten und des Denkenden ist und der Intellekt als solcher die Identität dieser beiden Identitäten darstellt (VI 2, 6 bis 8; VI 7, 13; VI 7, 39; V 1, 4; III 9, 3). Mit andern Worten: die Kategorien des Intelligiblen fallen mit denjenigen Bestimmungen zusammen, von denen wir früher gesehen haben, daß sie den Intellekt konstituieren: Sein, Identität und Anderssein, nebst intelligibler Ruhe und Bewegung, wozu man dann weiterhin noch die Ewigkeit, sowie das Ineinander oder die Vieleinigkeit der idealen Bestimmungen rechnen kann, bilden die Kategorien des Intelligiblen. Der Intellekt aber steht insofern über den Kategorien, als er aus ihnen gleichsam zusammengesetzt ist und er die Einheit bildet, die jene als ihre Bestimmungen in sich einschließt (VI 2, 18 und 19).

Als Produkte aus der intelligiblen Bewegung und Ruhe erweisen sich nach Plotin die Zahlen. Und zwar entspricht die Eins der Identität oder Ruhe, die Zwei der Bewegung oder dem Anderssein, die Drei der Identität der Ruhe und Bewegung (V 1, 4). An anderen Stellen sucht Plotin die Zweiheit auch wohl auf den Unterschied des Denkens und Gedachten, die Eins auf die Einheit beider, die Drei auf den Unterschied von Denkendem, Denken und Gedachten zurückzuführen und die Vielheit aus der inneren Mannigfaltigkeit des Anschauungsinhaltes zu erklären (V 6, 1 und 6; VI 7, 35; V 3, 5; VI 2, 6). In jedem Falle ist das Sein ein Vielfaches und erzeugt hierdurch die Vielheit und die Zahlen. Aus den intelligiblen Zahlen aber entspringen alsdann die übrigen Zahlen und werden durch sie bestimmt und gemessen (V 1, 5; VI 6, 15; VI 2, 6). Die Zahl ist also nicht selbst Prinzip der Dinge, wie die Neupythagoreer annehmen. Sie ist nicht vor der intelligiblen Usia da und selbst keine ausdrückliche intelligible Bestimmung. Wohl aber ergibt sie sich aus diesen Bestimmungen und bildet in dieser Hinsicht das Urbild und bestimmende Prius der übrigen Zahlen wie der Größen, während die Größe oder Quantität im eigentlichen Sinne im Intelligiblen keinen Platz hat (V 6, 15; VI, 2, 13). Dabei ist die intelligible oder wahre Zahl als solche stets begrenzt, die Anzahl der Wesen und ihrer Urbilder eine genau bestimmte.

Nur das subjektive Denken erst erzeugt die unendliche Zahl, und dieser kann somit auch keine Wahrheit zugesprochen werden (VI 6, 2 und 18). Unendlich im eigentlichen Sinne ist nur die schöpferische Kraft, sowie der Urstoff: die erstere, sofern sie niemals ausgeschöpft wird, der letztere, sofern er das Unbegrenzte, die Beraubung aller Bestimmtheit darstellt (VI 2, 21; VI 5, 12; II 4, 15).

Wie von Größe oder Quantität im Intelligiblen höchstens insofern gesprochen werden kann, als diese in der Zahl ihr bestimmendes Prinzip hat, so gibt es in jener Sphäre auch keine Qualität. Alle Qualität beruht auf dem Unterschiede zwischen Einfachem und Zusammengesetztem und ist als solche stets zufällig bedingt. Im Intelligiblen aber gibt es nicht nur nichts Zufälliges, sondern auch keinen solchen Unterschied. Denn die von den Stoikern behauptete Unterscheidung zwischen der Usia schlechthin und der sie zur Qualität ergänzenden Bestimmung ist deshalb hinfällig, weil die Vervollständigung der Usia nicht etwas zu ihr Hinzukommendes, sondern die Usia oder Essenz selbst ist. Die intelligible Qualität oder die Qualität als Essenz und die Qualität als zufällige Eigenschaft haben also beide nicht mehr als höchstens nur den Namen gemein. Die Qualität im eigentlichen Sinne ist ein Leiden, die Essenz hingegen ist reines Tun, intelligible Bewegung, Wirksamkeit. Nur so viel kann man zugeben, daß alle sogenannten Qualitäten im Intelligiblen als Tätigkeiten existieren und daß die Qualität in den Eigentümlichkeiten begründet ist, durch welche sich die Ideen im Intelligiblen voneinander unterscheiden (VI 2, 14 und 15; V 9, 14; II 6, 1 bis 3; V 1, 4).

Aber nicht bloß keine Quantität und Qualität, auch keine Relation soll es im Intelligiblen geben. Denn diese setzt notwendig ein Anderes voraus, zu welchem die Beziehung stattfindet; ein solches aber ist im Intelligiblen nicht zu finden. Dabei ist nur außeracht gelassen, daß der Intellekt sich tatsächlich nicht nur auf das Eine über ihm, sondern auch auf den Stoff unter ihm bezieht, daß die Unterschiede des Intellektes selbst Beziehungen sind und daß sein Wesen, als Denken, gerade darin besteht, die Relation schlechthin, wenn freilich auch nur im Sinne einer rein logischen Beziehung, darzustellen. Daß es hiernach im Intelligiblen erst recht kein Wo

und Wann, keine Raum- und Zeitbestimmung geben kann und daß auch die Aristotelischen Kategorien des Tuns und Leidens, des Habens und des Liegens aus jener Sphäre ausgeschlossen bleiben müssen, ist selbstverständlich. Diese alle sind ja Beziehungen und dürfen folglich auch nicht für Bestimmungen des intelligiblen Seins und Gattungsbegriffe dieser Sphäre angesehen werden (VI 2, 16).

b) Die Kategorien des Sinnlichen

Im Intelligiblen ist alles eins: Ruhe und Bewegung, Identität und Anderssein fallen hier in dem einen Begriff des Seins schlechthin, der intelligiblen Usia, zusammen, und jeder Teil ist hier als solcher zugleich das Ganze. In der sinnlichen Erscheinungswelt hingegen löst sich diese Einheit auf, die Bestimmungen des Intelligiblen fallen auseinander: die Identität geht in Trennung, die Ruhe in Bewegung über, das Unendliche und Ganze wird ein in unendlicher Reihe aufeinander Folgendes (Hegels «schlechte Unendlichkeit»), das in sich geschlossene Ganze wird ein solches, das nur Teil für Teil zum Ganzen strebt; und während dort im Intelligiblen ein jedes alles und wesentlich dasjenige ist, was es ist, trennt sich hier im Sinnlichen der Teil vom Teile, das Einzelne vom Andern und erhält es seine Eigentümlichkeit als eine bloß zufällige Bestimmtheit (III 7, 11).

Die sinnliche Erscheinungswelt ist ein Abbild der intelligiblen Welt. Folglich müssen sich auch deren Bestimmungen, wenn freilich auch in mannigfach veränderter Beschaffenheit, in jener wiederfinden. Und zwar entspricht der intelligiblen Usia überhaupt, der intelligiblen Kategorie des Seins, die sinnliche Usia in ihrer Einheit von Form und Stoff, der intelligiblen Usia als Essenz oder wesentlichen Eigentümlichkeit die Qualität. Der Zahl im Intelligiblen entspricht im Sinnlichen die Quantität, der intelligiblen Bewegung die sinnliche Bewegung in ihrer Unterschiedenheit als Tun und Leiden, der Ständigkeit die sinnliche Ruhe. Der Ewigkeit entspricht im Sinnlichen die Zeit (III 7, 11), dem intelligiblen Ineinander der Raum (V 9, 10). Nur die Relation wird von Plotin in keine nähere Beziehung zum intelligiblen Sein gesetzt; und nur die sinnliche Usia, Quantität und Qualität sowie die

Bewegung nebst der Relation sollen für Kategorien des Sinnlichen in der eigentlichen Bedeutung des Wortes gelten (VI 3, 3).

Was zunächst die sinnliche Usia betrifft, so vertritt bei ihr der Stoff das intelligible Sein, die Form die intelligible Bewegung. Die Stelle der intelligiblen Ruhe vertritt die Trägheit des Stoffes, die Stelle der Identität seine Ähnlichkeit, während die Differenz ihre Vertretung findet in der Verschiedenheit oder Unähnlichkeit der stofflichen Gegenstände (VI 3, 2). Der Stoff als solcher ist so wenig eine Gattung, wie das Eine, weil er keine Unterschiede in sich enthält und überhaupt für sich garnicht wirklich ist. Er ist ein Prinzip oder ein Element, aber keine Kategorie. Erst die Einheit von Stoff und Form ist das sinnliche Dasein und kann als Usia bezeichnet werden, aber auch dies nur homonymer Weise, d. h. in uneigentlichem oder übertragenem Sinne. Denn da das sinnlich wahrnehmbare Sein in beständigem Flusse befindlich ist, so ist es viel mehr ein Werden als eine Usia (VI 3, 2) und in jedem Falle nur ein Schein- und Schattenbild der wahren intelligiblen Usia (ebd. 8). Trotzdem ist die sinnliche Usia eine Kategorie, sofern sie die Unterlage, den einheitlichen Beziehungspunkt aller übrigen Kategorien des Sinnlichen bildet und diese nur etwas an ihr Vorhandenes zum Ausdruck bringen (VI 3, 4 bis 8). —

Von der Quantität haben wir bereits gesehen, daß Plotin sie auf die Zahl zurückführt, da ein Gegenstand nur als Quantum bezeichnet wird, wenn er numerisch geschätzt oder gemessen wird. Die sinnliche Größe ist daher auch etwas Abgeleitetes, was durch Teilhaben an der Zahl entsteht (VI 1, 4; VI 2, 13). Ja, sie hat für sich so wenig Bedeutung, daß sie selten oder nirgends in das Gebiet der artbildenden Unterschiede hineinfällt (VI 3, 17). Die Größe ist die Zahl der stofflichen Gegenstände, die innerliche Trennung des Stoffes (VI 3, 11). So aber ist sie eine Art Bewegung oder entspringt sie aus der Bewegung, während die Zahl als solche ein Ruhendes ist, weil der Stoff das Fließende schlechthin ist und die räumlichen Bestimmungen, ohne welche es keine Größe geben soll, die Bewegung zur Voraussetzung haben (VI 2, 13). Größe entsteht also erst aus der Vereinigung des Stoffes und der Zahl; die Zahl hingegen bestimmt die Größe. Sie ist mithin, da alles sinnlich Wahrnehmbare Größe hat, selbst mit zu den er-

zeugenden Prinzipien der Wirklichkeit, den Ideen oder *logoi* zu rechnen; und folglich ist der Verstand beim Zählen nicht bloß an die objektive Existenz der Zahlen in den zu zählenden Gegenständen gebunden, sondern jede Änderung der Zahlen bewirkt zugleich auch eine Veränderung der Dinge, die bis zur Vernichtung der letzteren gehen kann (VI 6, 10; VI 6, 15). —

Wie die Quantität auf die Zahl und damit auf die Idee zurückweist, so ist auch die Qualität ihrem Wesen nach eine Energie, eine tätige Idee oder Logos, aber eine Tätigkeit, die von ihrer Usia gleichsam losgelöst, in einem Anderen, dem Stoffe, ist und damit ihr ursprüngliches Wesen als Tätigkeit und Logos eingebüßt hat. So ist die Wärme, als Wirksamkeit des Feuers, keine Qualität, sondern eine Usia! Wohl aber wird sie zur Qualität, wenn sie als etwas Zufälliges zu dem von ihr verschiedenen sinnlichen Gegenstande, z. B. dem Wasser, hinzukommt. Die Qualität ist also selbst nur ein Bild oder Schatten der ursprünglichen Tätigkeit und Form und spiegelt nur gleichsam deren Wesenheit im Stoffe wieder (II 6, 3; vgl. oben S. 70 f.). So ist sie ein Zustand in der bereits vorhandenen Usia, durch dessen etwaiges Nichtvorhandensein die Essenz nicht beeinträchtigt wird (II 6, 2). Und zwar ist nur der fertige Zustand Qualität, nicht aber die Veränderung, wodurch der Zustand hervorgebracht wird, da letztere vielmehr unter die Kategorie der Bewegung fällt, wie denn z. B. die Röte eine Qualität, nicht aber der Vorgang des Errötens eine solche darstellt (VI 3, 19).

Aus dieser Bestimmung ergibt sich nun weiter, daß die reinen Tätigkeiten als solche keine Qualitäten sind, sondern vielmehr dem Gebiete der Essenz angehören. Es gibt z. B. keine seelischen Qualitäten im eigentlichen Sinne, da die Seele eine intelligible Usia und also Essenz oder Wesenheit ist. Wohl aber können die seelischen Tätigkeiten in ihrer Beziehung auf den Körper, also z. B. die Affekte, die Sinnesempfindungen usw. als Qualitäten bezeichnet werden, da diese eben nicht mehr reine Tätigkeiten, sondern Wirkungen der Seele im körperlichen Organismus und durch den letzteren bedingt sind. Und ebenso gehören zwar die Tugenden, Künste und Wissenschaften, als seelische Tätigkeiten, zur Essenz. Soweit sie jedoch praktische Fertigkeiten und Wirkungs-

weisen des Körpers sind, gehören sie zu den sinnlichen Qualitäten (VI 3, 16). Aus demselben Grunde gehört auch die Kraft, als etwas zur Essenz Hinzukommendes oder Sekundäres, zur Qualität. Als reine Kraft hingegen oder ihrer primären Beschaffenheit nach gehört die Kraft zur Essenz und wird nur zur Qualität durch ihre Beziehung auf den Körper (VI 1, 10 u. 12).

Die Qualitäten bestimmen die Unterschiede der Gegenstände. Wie aber ist eine Bestimmung der Qualitäten selbst möglich? Da alle übrigen Begriffe nur durch die Qualitäten unterschieden werden, so ist natürlich die Bestimmung der Qualitäten selbst sehr schwierig. So wenig man nach der Essenz der Essenzen oder der Quantität der Quantitäten fragen kann, so wenig auch nach der Qualität der Qualitäten. Diese Unterschiede lassen sich nur indirekt durch äußere Kennzeichen bestimmen, z. B. indem man die Gegenstände sondert, welchen die verschiedenen Qualitäten angehören; oder aber es bleibt nur übrig, durch unmittelbare Anschauung mit Unterstützung der Vernunft die Unterschiede aufzufassen. Was schwarz, was weiß, was warm, was kalt ist, das läßt sich nicht begrifflich, sondern nur anschaulich durch die sinnliche Wahrnehmung selbst bestimmen, offenbar weil es sich hier nicht um ein rein Logisches, sondern um eine Vermischung des logischen Begriffs (Logos) mit dem alogischen versinnlichenden Stoffe handelt (VI 3, 17 u. 18).

Aus der obigen Bestimmung der Qualität durch die Wirksamkeit der *logoi* ergibt sich ferner, daß nur die Bejahungen Qualitäten sind. Die Beraubungen (z. B. Geräuschlosigkeit) sind keine Qualitäten, weil sie Verneinungen sind und folglich auch nur die Abwesenheit einer Qualität ausdrücken (II 4, 13). Positive Gegensätze von Qualitäten hingegen, wie blind, nackt usw., sind selbst wieder Qualitäten, wohingegen einander bloß ausschließende Begriffe, wie nicht weiß, nur Ausdrucksformen oder Redefiguren darstellen und entgegengesetzt die Qualitäten der nämlichen Gattung heißen, die der Art nach nichts Identisches an sich haben, d. h. die sog. «disparaten» Begriffe (VI 3, 19 u. 20). —

Betrachten wir nun die Bewegung, so ist auch diese eine Kategorie, die auf keine der anderen zurückgeführt werden kann. Bewegung überhaupt ist der Übergang von der Dynamis zur

Energie, wobei jene als aktives Vermögen, diese als Wirksamkeit aufzufassen ist. Da die Kraft der Bewegung als solche unsichtbar ist, so ist es auch die Energie. Sie wird aber sichtbar am Bewegten oder durch die Verbindung mit einem sichtbaren Gegenstande (VI 3, 22 u. 23). Dabei ist die Bewegung weder getrennt von den beweglichen Gegenständen, noch auch unlöslich mit ihnen verbunden, sondern, «wie ein Hauch», strömt sie von dem bewegenden auf den bewegten über, ohne doch den ersteren zu verlassen (VI 3, 23). So erscheint sie als eine Art Leben des Körpers, als aktive Form im Gegensatze zu den ruhenden Formen und erinnert hierdurch an die Tätigkeit des Geistes und der Seele (VI 3, 22). Als lebendige Form aber wird sie Ursache der ruhenden Formen, freilich nicht ohne hierzu der Wiederholung zu bedürfen, während sie selbst, als Energie, stets vollendet ist (VI 1, 16).

Alle Bewegung ist entweder Ortsveränderung oder Vermehrung und Verminderung oder Werden und Vergehen oder qualitative Veränderung, je nach den Verschiedenheiten ihrer Wirkungsweisen oder der äußeren Umstände, wie bei der Ortsveränderung, wozu Plotin alsdann auch noch die Mischung und Entmischung als eine besondere Art der Bewegung hinzurechnet (VI 3, 23 bis 25). Das Gemeinsame aller dieser Arten der Bewegung aber ist die Veränderung überhaupt, das Anderssein, indem ein Gegenstand nicht bleibt, was er ist, sondern stetig in einen anderen Zustand übergeführt wird (VI 3, 22).

Alle Bewegung ist nun ferner entweder ein Tun oder ein Leiden, je nachdem ob sie von einem Anderen ausgeht oder auf ein Anderes übergeht. Tun und Leiden sind also Relationen an der Bewegung: dasselbe, was in der einen Beziehung Tun ist, dasselbe ist in der anderen Leiden, und beide bedingen sich gegenseitig. Die Bewegung selbst aber ist vor der Relation und von dieser unabhängig, indem Tun und Leiden nur an ihr als ihre Bestimmungen hervortreten. Dabei ist das Tun insofern das Prius des Leidens, als dieses stets durch jenes hervorgebracht wird. Aber es ist doch nur in soweit nicht Leiden, als man nicht darauf reflektiert, daß auch das Leiden selbst wiederum ein Tun, nämlich Reaktion gegen die erlittene Affektion ist. Alles Leiden ist als

solches Schmerzempfindung. Diese ist aber nur das von innen gesehene Tun, sofern es an einem Anderen Widerstand findet. Wird aber nicht das unmittelbare Korrelat des Tuns, sondern das Resultat der Bewegung Leiden genannt, so bildet auch dieses keinen Gegensatz zum Tun, z. B. das Verdorren einer Pflanze, nachdem sie gebrannt ist (VI 1, 17 bis 22).

Der Bewegung pflegt gewöhnlich die Ruhe entgegengestellt zu werden. Diese ist aber keine Gattung für sich, da wir bereits gesehen haben, daß sie bloß die Negation oder vielmehr Privation der Bewegung ist. In der Sinnenwelt gibt es keine absolute Ruhe. Was wir so nennen, ist bloß eine langsame Bewegung oder eine solche, die nur in einer bestimmten Beziehung nicht Bewegung ist. Wahre Ruhe, Stabilität oder Ständigkeit gibt es nur im Intelligiblen, wo es keine örtlichen Veränderungen und demnach auch keine Relationen gibt. Diese Ruhe ist zwar auch Bewegung, aber eine ewige unzeitliche intelligible Bewegung, während sich die sinnliche Bewegung im Verhältnis zu ihr gleichsam als deren zeitlich auseinander gezogenes Abbild darstellt (VI 3, 27; III 7, 11). —

Wie die Ruhe im Sinnlichen der intelligiblen Ständigkeit entspricht, so entspricht die Zeit der Ewigkeit. In der Sphäre des Intellektes als solchen gibt es noch keine Zeit. Das Schauen des Nus ist ein ständiges Anstarren eines und des nämlichen Ideeninhalts. Die Zeit ruht hier noch gleichsam im Schoße der Ewigkeit. In der Weltseele, sofern sie mit der Ideenwelt zusammenfällt oder der himmlischen Aphrodite, gibt es zwar einen raumzeitlich geordneten Ideeninhalt: hier ist das ewige logische Beziehungssystem der möglichen Begriffe in eine raumzeitliche Ordnung des Anschauungsinhalts ausgebreitet; allein eine wirkliche Zeit ist auch hier noch nicht vorhanden. Diese entsteht vielmehr erst durch die Vermittelung der Natur, von welcher wir gesehen haben, daß sie zwar selbst nicht schaut, wohl aber den von der Weltseele ihr eingeprägten Ideeninhalt in reale Bestimmungen der sinnlichen Wirklichkeit umsetzt; und nur sofern die Natur selbst bloß ein Moment an der Weltseele ist und beide eine Einheit bilden, kann man sagen, daß die Zeit das Leben der Weltseele sei, die in ihrer Bewegung von einer Manifestation des Lebens zur

anderen fortschreitet. Plotin drückt dies so aus, daß die geschäftige Natur ihr eigener Herr sein will und ihren Besitz zu vermehren strebt, sich so bewegt und dadurch auch die Zeit in Bewegung setzt, indem sie sich auf ein Anderes und wieder auf ein Anderes hin bewegt. «Da nämlich die Seele eine gewisse unruhige Kraft in sich verspürte und was sie dort oben erblickte immer auf ein Anderes übertragen wollte, so mochte sie die ganze Fülle (die Allheit als Einheit und Dieselbigkeit) bei sich selbst nicht leiden: wie aus dem ruhenden Samen der keimende Begriff sich herausentwickelt, so machte sie sich selbst zur Zeit und unterwarf ihr das Geschaffene, die sichtbare Welt, die sie als eine Nachbildung der unsichtbaren Welt zustande brachte» (III 7, 11).

Mit der Tätigkeit der Weltseele also ist die Zeit unmittelbar gegeben, und der Wechsel der Tätigkeit erzeugt das Nacheinander (ebd.). Die Zeit vernichtet das Ewige. Sie zersplittert das Eine in die Vielheit seiner Momente und löst es dadurch auf, daß sie das Gegenwärtige in Vergangenheit und Zukunft auseinanderzerrt (I 5, 7): Darum strebt auch das zeitliche Sein zur Zukunft. Es hat sein Dasein nur in einem fortwährenden Schaffen, einer ununterbrochenen Bewegung. Nimmt man ihm die Zukunft, so hört es auf, zu sein; sein Dasein ist ein unaufhörliches Dazubekommen. Das Zeitliche sucht nämlich in der Zukunft nur das wahre intelligible Sein. Dieses selbst hingegen ist alles Sein, es hat kein Streben nach der Zukunft und ist daher auch zeitlos (III 7, 4). Da also die Zeit ein Produkt der Weltseele, eine Hypostase der von ihr ausgehenden Wirksamkeit ist, so werden wir ihr auch die objektive Realität nicht vorenthalten können. Diese einheitliche Zeit der absoluten Seele wird aber auch durch die Einzelseelen nicht zerteilt, sondern ist von der gleichen Beschaffenheit in allen Menschen, da ja unsere Seelen nur Besonderungen der Weltseele und in dieser eins sind (III 7, 13). Dabei sind aber die Individualseelen nicht selbst in der Zeit, sondern nur ihre Affektionen und Produkte. Denn da die Zeit ein Erzeugnis der Seele, also später als diese und zugleich mit deren Tätigkeit gesetzt ist, so bleibt das Subjekt dieser Tätigkeit als solches außerhalb der Zeit, unbeschadet des Umstandes, daß die Seelen infolge ihrer Verbindung mit dem Körper dem Wechsel unterworfen sind (IV 4, 15).

Wie verhält sich nun die Zeit zur Bewegung? Versteht man unter der Bewegung die reine Energie als solche, so bedarf diese selbstverständlich nicht der Zeit. Erst die Bewegung zu einem bestimmten Punkte hin, die räumliche Bewegung, bedarf der Zeit, um jenen Zielpunkt zu erreichen. Auch ist die Bewegung an sich anfangslos und endlos, und erst die genauere Bestimmung und Messung der Bewegung rückt diese unter den Gesichtspunkt der Zeitlichkeit (VI 1, 16). Da aber die gemessene Bewegung keine bleibende ist, die Bewegung an sich aber der Zeit zu grunde liegt, so sagt Plotin, die Bewegung mache die Zeit, die Zeit sei also auch nicht das Maß der Bewegung, sondern umgekehrt die Bewegung sei das Maß der Zeit, und zwar sei es genauer der Umlauf der Gestirne, an welchem die Zeit gemessen werde (VI 3, 22; III 7, 12 u. 13). —

Während er der Zeit in ihrem Verhältnis zur Ewigkeit und Bewegung eine ausführliche Untersuchung gewidmet hat, hat Plotin sich über den Raum nur gelegentlich und ohne Zusammenhang ausgesprochen. Im Intelligiblen gibt es, wie keine Zeit, so natürlich auch keinen Raum, sondern nur das logische Beziehungssystem idealer Momente, welches, falls es zur Verräumlichung kommt, das bestimmende Prinzip der räumlichen Unterschiede bildet. Auch der Raum also entsteht erst durch die Tätigkeit der Weltseele, und zwar infolge des Umstandes, daß diese an sich unräumlich und ortlos ist und daher eines Ortes bedarf, um sich nach außen hin zu offenbaren. Sie muß also, um hervortreten zu können, sich einen Ort und folglich auch einen Körper erzeugen (IV 3, 9). An einer anderen Stelle drückt sich Plotin dahin aus, daß der Stoff an sich außerstande sei, allen Inhalt der Weltseele zugleich in sich aufzunehmen, wie dieser innerhalb der letzteren existiert. Er muß demnach sich in die Breite des Raumes ausdehnen, um der «Ort» für die Bestimmungen der Weltseele sein zu können (III 6, 18). Der Raum entsteht also durch die Vereinigung der Weltseele und des Stoffes, indem der Stoff, der an sich gleichfalls ortlos und unräumlich ist, durch die Idee begrenzt wird. Das Unbegrenzte flieht an sich zwar die Idee der Grenze; es wird aber gleichsam von außen umfaßt und gefangen gehalten, und hierdurch entsteht der Raum (VI 6, 3), d. h. der Raum ist

nur der allgemeinste sinnliche Ausdruck für die Begrenztheit oder Bestimmtheit des alogischen Stoffes durch die logische Idee überhaupt: alles Bestimmen ist als solches ein Begrenzen; die Form der Begrenzung als solche aber ist der Raum. Im übrigen ist Plotin der Ansicht, daß Raum und Zeit im Grunde keine eigentümlichen Kategorien darstellen, sondern Konsequenzen der Bewegung oder aber unter die Relation zu zählen seien, und er verwirft die Ansicht des Aristoteles, wonach dem Wo und Wann eine besondere kategoriale Bedeutung eingeräumt wird (VI 3, 3; VI 1, 13 u. 14; VI 3, 11). —

Am wenigsten ausführlich hat sich Plotin über die Relation geäußert, obwohl doch die ganze Tendenz seines Systems, die auf die gedankliche Überwindung des Skeptizismus mit seiner Auflösung des gesamten Seins in Relationen abzielt, ihn veranlaßt haben müßte, gerade jener Kategorie die größte Aufmerksamkeit zuzuwenden. Man hat daher wohl mit Recht in dieser Beziehung eine Lücke in den Handschriften angenommen. Doch bleiben auch so noch immerhin genügende Andeutungen übrig, welche zeigen, wie tief der Denker das Problem erfaßt und welche Bedeutung er ihm für die Gesamtauffassung der Dinge zugeschrieben hat.

Plotin unterscheidet zwischen der Relation im weiteren und im engeren Sinne. Im weiteren Sinne gehören auch Quantität, Qualität und Bewegung nebst deren Konsequenzen, Raum und Zeit, zur Relation; denn alle diese drücken Verhältnisse aus, letzten Endes schon, sofern sie nicht an sich sind, sondern an einem Anderen, der Usia, als deren Bestimmungen, existieren (VI 3, 3; VI 3, 21). Unter Relation im engeren Sinne aber versteht Plotin nur dasjenige, was seine Realität nirgend anders woher hat, als aus dem Verhalten (VI 1, 7). Die Relationen im engeren Sinne sind teils aktiver, teils passiver Art. Jene sind wirkende Ursachen oder Prinzipien, diese Masse, wie Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit, das Verhältnis des Teils zum Ganzen usw. Die aktiven Relationen sind wirkende Begriffe oder Formen *(logoi)*, die durch ihre Wirksamkeit eine relative Existenz erzeugen, z. B. die Wahrnehmung in Beziehung auf den wahrgenommenen Gegenstand. Die passiven, trägen oder ruhig daliegenden Rela-

tionen sind nur durch Teilnahme an Form und Begriff, erzeugen aber selbst keine Existenz, sondern geben nur den Korrelaten oder wechselweise aufeinander bezüglichen Begriffen ihren Namen (VI 3, 28; VI 1. 8 u. 9).

Daß die aktiven Relationen Realitäten sind und auch außerhalb unserer subjektiven Auffassungsweise existieren, ergibt sich schon daraus, daß sie eine Existenz erzeugen, die vorher noch garnicht vorhanden war. Wie aber steht es mit den passiven Relationen? Ähnlichkeit, Gleichheit, Verschiedenheit usw. existieren ja als solche nur in uns, in unserm Urteil, das wir durch Vergleichung und Beziehung der Gegenstände aufeinander bilden. Wir nehmen wahr, wie einer und derselbe Gegenstand in verschiedener Beziehung verschieden ist, in der einen Beziehung z. B. am Begriff der Gleichheit, in der anderen an demjenigen der Ungleichheit Teil hat, daß die Relationen durch Trennen und Verbinden sich verändern, ohne daß diese selbst verändert werden. Hier handelt es sich also nicht um ein einfaches Konstatieren eines erfahrungsmäßig Gegebenen, bei welchem die Wahrheit des Beziehungsurteils keinen Bedenken unterliegen würde, sondern nur um unsere Auffassungsweise. Darum erscheint es zweifelhaft, ob wir uns nicht vielleicht mit jenem Urteil täuschen, und die Vermutung liegt hier nahe, daß den subjektiven Beziehungen keine objektive Realität entspräche (VI 1, 17). Und in der Tat, gäbe es bloß ein körperliches Sein, wie die Skeptiker voraussetzen, so wären die passiven Relationen bloße subjektive Auffassungsweisen und ohne jeden Erkenntniswert. Nun ist aber das gesamte sinnlich-körperliche Dasein durch die idealen Formen oder Begriffe bestimmt. Es kann folglich etwas in der einen Beziehung so, in der anderen ganz anders bestimmt sein, oder mit anderen Worten: das Dasein ist an sich selbst Beziehung; darum kommt auch unseren Beziehungsurteilen eine objektive Wahrheit zu, sofern wir uns in ihnen nur explicite zum Bewußtsein bringen, was implicite im Dasein enthalten liegt (VI 1, 7 u. 9). —

Ein Überblick über die Plotinische Kategorienlehre läßt keinen Zweifel darüber übrig, daß wir es auch auf diesem Gebiete mit der bedeutendsten Leistung innerhalb der gesamten antiken

Philosophie zu tun haben.[1] Zumal die Unterscheidung der getrennten Kategoriensphären und der Nachweis der verschiedenartigen Bedeutung, welche die Kategorien in jeder dieser Sphären haben, die Abgrenzung der Kategorien des Sinnlichen gegen diejenigen des Intelligiblen ist denn auch in der Folgezeit von der größten Wichtigkeit gewesen. Auch sie hat vor allem mit dazu beigetragen, das Geistige vom Natürlichen loszulösen und einen bestimmten Begriff des Geistes im Unterschiede von der Natur zu gewinnen, wenn freilich auch die Nachfolger des Plotin sich meist nicht auf dessen Höhe zu halten vermocht haben, sondern in der einen oder der anderen Beziehung wieder auf den Stand vor jenem zurückgefallen sind. Hiervon machen auch diejenigen beiden Denker keine Ausnahme, die in der Neuzeit das Problem der Kategorienlehre am energischsten aufgenommen und systematisch durchgearbeitet haben. Kant hat die sämtlichen Kategorien einseitig auf die Sinnenwelt beschränkt, während Hegel sie in ebenso einseitiger Weise für bloße Bestimmungen des Intelligiblen angesehen hat, und zwar jener, weil er um der apodiktischen Gewißheit seiner Erkenntnis willen das Sein als Bewußt-Sein, dieser weil er aus dem gleichen Grunde das Bewußt-Sein als Sein im absoluten Sinne aufgefaßt hat. Auch hier gebührt erst Hartmann das Verdienst, auf Grund seiner Unterscheidung und Trennung von Bewußt-Sein und Sein, die Aufgabe zum ersten Male wieder ganz im Sinne des Plotin an den sämtlichen möglichen Sphären der Wirklichkeit durchgeführt zu haben. Er hat damit auch in dieser Hinsicht die neuere Philosophie zu der gleichen Höhe emporgeführt, welche die alte auf dem ihr eigenen Niveau in dem großen Neuplatoniker erreicht hat. Zur Plotinischen Philosophie auf dem Boden des antiken Naturalismus mit seiner naiven Vereinerleiung des Denkens und des Seins im Sinne der natürlichen, d. h. sinnlich-stofflichen, Wirklichkeit, bildet somit die Hartmannsche Metaphysik auf dem Boden der modernen Bewußtseinsphilosophie mit ihrer ebenso naiven Vereinerleiung des Seins und des Bewußt-Seins das genaue Seitenstück. Beide Denker schließen eine Entwickelung ab und beginnen eine neue, beide stehen auf der Grenz-

[1] Eine eingehende Darstellung und Kritik der Plotinischen Kategorienlehre findet sich bei E. v. Hartmann in seiner «Geschichte der Metaphysik», Bd. 1.

scheide zweier Epochen des philosophischen Gedankens: Plotin auf dem Übergange vom Naturalismus zur Bewußtseinsphilosophie, Hartmann auf demjenigen von der Bewußtseinsphilosophie zur Philosophie des Unbewußten, die von ihm zum ersten Male als ein wahrhaft Neues erkannt und energisch nach ihren verschiedenen Richtungen hin bestimmt und durchgeführt ist. Beide Denker reichen sich gleichsam über das Mittelalter und die neuere durch Descartes beeinflußte Philosophie hinüber die Hände zu, indem Hartmanns Philosophie die Verwirklichung dessen darstellt, was Plotin erstrebt, auf dem Boden des antiken Naturalismus aber freilich nicht wirklich erreichen konnte, nämlich den wahren Begriff des absoluten Geistes.

3. Die Weltseele und die Erscheinungswelt

a) Die Weltseele und die Einzelseelen

Die Welt ist die Erscheinung der Weltseele und damit der Ideenwelt durch Vermittlung des Stoffes, sie ist, genauer, das Bild der Ideenwelt, wie sich dieses durch die Wirksamkeit der Weltseele im Stoffe spiegelt. Selbst erhaben über Raum und Zeit, erleuchtet die Weltseele in ewig gleicher Ruhe die Welt, die ihren Körper bildet. Ohne selbst gebunden zu sein oder von der Welt durch Lust und Unlust affiziert zu werden, verbindet sie das Einzelne, umfaßt sie das Weltall ganz mit ihrer Kraft und schließt sie es in seiner vollen Größe in sich. Wie also das Eine nicht im Intellekt, sondern dieser vielmehr im Einen ist, wie der Intellekt nicht in der Weltseele, sondern die Weltseele im Intellekte ist, so ist auch die Weltseele ihrerseits nicht in der Sinnenwelt, sondern diese ist in jener und wird von ihr gebildet und getragen (I 1, 8; II 9, 7; III 4, 4; III 9, 2; IV 3, 9; IV 8, 2).

In der allgemeinen Seele oder Weltseele nun sind auch die besonderen Seelen und Dinge in derselben Weise enthalten, wie die Ideen im Intellekt enthalten sind, d. h. sie verhalten sich zu ihr, wie die Arten und Besonderungen zur Gattung. Ja, die Einzeldinge und Seelen sind gar nichts anderes, als die Ideen, wie sie durch die Natur, die alogische Notwendigkeit des blinden dunklen Dranges, in die Körperlichkeit und Raumzeitlichkeit und damit in die Vielheit und Teilbarkeit hinausgesetzt sind (VI 2, 22).

Dabei ist jedoch die Erzeugung der Einzelseelen durch die Weltseele nicht selbst etwa als eine zeitliche anzusehen. Wohl stammen alle übrigen Seelen von der Weltseele, die aber selbst nicht geworden ist. Indessen ist ihr Hervorgehen aus der absoluten Seele doch eben nur rein logisch aufzufassen: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, sondern ist von Ewigkeit her und wird eben deshalb auch ewig fortbestehen (II 2 bis 4; II 9, 4 u. 7; III 9, 2; V 8, 12). Nicht die erste Weltseele also, die himmlische Aphrodite, die mit der Ideenwelt identisch ist, sondern erst die zweite, die irdische Aphrodite, ist das schöpferische Prinzip der Sinnenwelt; und während jene rein für sich existiert und jeder Teil in ihr zugleich das Ganze ist, wie wir dies früher von der Ideenwelt gesehen haben, so geht die zweite Weltseele in die Vielheit ihrer verschiedenen Teile auseinander, ohne daß jedoch die letzteren hiermit aufhören, trotz ihrer individuellen Verschiedenheit Teile eines und desselben Ganzen, Wirkungen einer allgemeinen Kraft, Erscheinungsformen und Besonderungen Eines Lebens und in diesem Sinne selbst Eins zu sein.

Mit der genaueren Bestimmung dieses Verhältnisses der Einzelseelen zur allgemeinen Seele hat Plotin sich viele Mühe gegeben. Fest steht ihm, daß die Einzelseelen nicht in dem Sinne Teile der Allseele sein können, als ob es sich hierbei um eine quantitative Teilung handle, denn die Allseele ist kein Quantum, weil sie kein Körper ist; auch würde ja eine solche Annahme die Gesamtseele selbst vernichten. Auf der anderen Seite möchte er aber doch den Einzelseelen die Selbständigkeit und Substantialität nicht gänzlich absprechen, um die Freiheit ihres Denkens und Handelns nicht zu gefährden; und seine Auffassung der Weltseele als einer für sich seienden Hypostase gibt ihm scheinbar ein Mittel an die Hand, auch die Einzelseelen zu verselbständigen. Allein die monistische Grundanschauung seiner Philosophie führt ihn doch immer wieder dahin zurück, daß die Einzeldinge keine für sich seienden Substanzen, die Individualseelen keine selbständigen Subjekte, sondern vielmehr bloß Modi, Erscheinungsformen und Teilfunktionen der einen absoluten Weltseele sind und daß es diese letztere ist, die sich in allen darstellt und das funktionierende Subjekt der vielen einzelnen Funktionen bildet. Man sieht, Plotin

ringt nach einem konkreten Monismus, der die Vielheit und Selbständigkeit der Einzelseelen mit der Einheit und Absolutheit der allgemeinen Seele vereinigt. Seine eigentliche Meinung aber ist, daß die absolute Seele nur im Hinblick auf die Körper geteilt ist, während sie selbst, als Seele, in der Abstraktion von den Körpern gedacht, überall eine und dieselbe ist. Vor der Vielheit ist die Einheit da, woraus die Vielheit entspringt. Die eine Weltseele zersplittert sich gleichsam in die vielen Seelen und gibt sich diesen hin, jedoch ohne sich an sie zu verlieren und ihre Einheit aufzugeben, sowie der Intellekt sich in die Vielheit seiner Besonderungen zerteilt und dabei doch zugleich, als übergreifendes Prinzip, die einzelnen als seine eigenen Momente in sich aufhebt (IV 3, 1 bis 3; III 1, 4; IV 9, 4 u. 5; VI 4, 4; III 1, 8; III 5, 4; I 1, 8; IV 2, 1).

b) Die Welt als lebendiger Organismus

Wenn nun so alles Einzelne und Besondere durch die Tätigkeit der Weltseele hervorgebracht und deren Erscheinung ist, so folgt, daß es nichts Lebloses gibt, sondern daß alles in der Welt, auch das scheinbar Unlebendige und Starre, ein Lebendiges und Beseeltes ist. Plotin stellt dies so dar, «daß von allen Seiten her in den ruhenden Kosmos die Seele von außen gleichsam einströmt und sich ergießt und von überall her eindringt und hineinleuchtet. Wie die leuchtenden Strahlen der Sonne eine dunkle Wolke erglänzen lassen und einen goldigen Schein erzeugen, so verleiht auch die in den Körper des Himmels eingehende Seele ihm Leben, verleiht sie ihm Unsterblichkeit und erweckt ihn aus der Ruhe» (V 1, 2). Mit den Kräften der Seele erfüllt und selbst nur eine Mannigfaltigkeit oder vielmehr ein System von Kräften, entsprechend dem systematischen Zusammenhange der Ideen, die in der Welt als Kräfte hervortreten, ist das Universum ein glückseliges Lebewesen, ja, ein Gott, sofern es durch die Seele mit Vernunft begabt ist (ebd.; IV 8, 1; IV 4, 36). Plotin eignet sich mithin die stoische Lehre von den Keimformen an, indem er die Weltseele als den *logos spermatikos* betrachtet, dessen einzelne Ideen oder *logoi*, gleich den in den Samen wirkenden Begriffen, die sinnliche Stofflichkeit gestalten. Jede Wirkung der Weltseele ist ein wirksamer Begriff, eine formierende, schöpferische Form im

Sinne des Aristoteles, die den passiven Stoff von innen heraus ihrem idealen Inhalte nach bestimmt und bildet. Und da nun die Ideen, wie gesagt, untereinander sämtlich zusammenhängen, da jede von ihnen sowohl der Teil wie das Ganze ist und dieses nur in individueller Weise widerspiegelt, so werden auch in der Erscheinungswelt, der sinnlichen Verwirklichung und dem Spiegelbilde des intelligiblen Universums, alle Teile aufeinander bezogen sein und kann Plotin behaupten, daß die Weltseele nicht zerstückelt, durch einen bloßen Teil von sich, sondern, als ganze, auf das Ganze wirke und ganz überall gegenwärtig sei (IV 3, 10; V 1, 2).

Hiernach ist also das All ein lebendiger, von einer Seele durchseelter und beherrschter Organismus, dessen einzelne Teile wieder Organismen sind, es sei denn, daß ein solcher Teil selbst ein so kleiner Organismus ist, um überhaupt keine Teile oder solche doch nur vorübergehend zu enthalten (IV 4, 32 u. 45). Das Weltganze, drückt Plotin sich aus, ist nicht ein bloßes starres, mechanisch aus toten Stoffen erbautes Haus, sondern es ist ein organisiertes und belebtes Wesen: nichts existiert, was nicht ihm ist, alles wird in ihm gebildet und gestaltet, alles lebt das Leben des Ganzen mit, nichts ist für sich, sondern um des Ganzen willen da, jedes liefert auch seinerseits zur Vollkommenheit des Ganzen seinen Beitrag und empfängt selbst wiederum die Rückwirkung des Ganzen — und dies alles, ohne daß hierbei von einem Selbstbewußtsein, von Vorsatz, Wahl oder Willkür weder bei den Einzelnen noch beim Ganzen die Rede sein kann, sondern in unbewußter Vernünftigkeit, wobei auch die etwa auftretenden Störungen in den Gliedern immer wieder ausgeglichen, das Einzelne als Glied in den Dienst des Ganzen eingestellt und wobei das Ganze mit unfehlbarer Sicherheit seinem höchsten Ziel entgegengeführt und dem Endzweck gemäß bestimmt wird, mit staunenswerter Ordnung und Macht geht alles seine schweigende Bahn nach einem ewigen Gesetze, dem niemand sich entziehen kann (IV 4, 32 bis 45; III 3, 1, 2 u. 5).

c) Die Weltseele als Vorsehung

Ist nun hiernach das Verhalten aller einzelnen Teile des Universums zueinander durch das Leben des einen Wesens bedingt

und empfängt ein jedes seine physische Notwendigkeit nur aus der Gliedschaft im absoluten Organismus, so kann man auch behaupten, daß die Weltseele in der Erscheinungswelt sich als die Allvernunft betätigt. Als solche vergleicht Plotin sie mit der Vernunft im Staate, die diesem Ordnung und Gesetz gibt: wie viel Spielraum sie auch immer jedem einzelnen Bürger zur Entfaltung seiner Anlagen gewähren möge, sie lenkt doch alles zur Harmonie und im Sinne des Gemeinwesens, weil sie alles im voraus überschaut und bei der Ordnung des Ganzen mit in Rechnung gestellt hat (IV 4, 39). Jeder meint, unmittelbar aus sich selbst zu handeln, und handelt doch nur, wie die Allvernunft es vorgesehen hat und es im Hinblick auf ihre eigenen Zwecke zuläßt. Jeder meint, für sich zu leben, und vollführt doch nur unbewußt die Zwecke des Ganzen. So betätigt sich die Allvernunft innerhalb der Welt als Vorsehung, indem sie das Einzelne vorhersieht, ihm seine Existenz und Bestimmung im Hinblick auf das Ganze zuerteilt, den Weltprozeß ideal determiniert und die vielen Dinge und Geschehnisse planvoll untereinander zur Einheit des Allorganismus verknüpft (VI 7, 2; III 2, 1). Dabei verwahrt sich jedoch Plotin auch hier wieder gegen die falsche Auffassung, als ob es sich bei dieser ordnenden und verknüpfenden Tätigkeit der Vorsehung um eine bewußte Überlegung und ein reflektiertes Denken handle. In den endlichen Geistern ist ein Überlegen, bewußtes Hin- und Herwälzen des Gedankens, ein Erwägen nötig, und zwar wegen ihrer Endlichkeit, weil sie unfähig sind, unmittelbar das Richtige zu treffen; die Überlegung erscheint also bei ihnen als ein «Mangel an Kraft». Ihr Vorhersehen besteht in der Reflexion, daß nicht dieses, sondern jenes eintrete, und der damit verbundenen Besorgnis, das Gewünschte möchte sich etwa nicht verwirklichen. Wo aber dies allein bestimmt geschieht, da gibt es auch kein Reflektieren und Erwägen. Wo bloß eines von beiden wirklich eintritt, da bedarf es keiner Überlegung. Die Allvernunft heißt nur deshalb Vorsehung, weil alles von ihr so geordnet wird, wie es ein Weiser hinterher wohl vorgesehen haben würde (VI 7, 1; III 2, 14). Sie denkt also das Spätere nicht explicite, sondern schaut es im Früheren implicite unmittelbar mit. Hinblickend auf das logische Ineinander der ewigen Ideenwelt, zieht die Welt-

seele die logische Ordnung der Ideen zu einer raumzeitlichen auseinander und setzt dabei das Frühere so, wie die logische Rücksicht auf das Spätere es erfordert (VI 7, 1).

Hiernach vollzieht sich also alles Geschehen in der Welt mit innerer, und zwar logischer Notwendigkeit gemäß dem von der Allvernunft oder der Vorsehung aufgestellten allgemeinen Gesetz, das nicht außer und über den Einzelwesen waltet, sondern vielmehr in ihnen wirksam ist. Diese logische Notwendigkeit aber ist zugleich eine teleologische, sofern ihre Wirksamkeit darin besteht, alles Einzelne in den Dienst des absoluten Organismus einzustellen und in unbewußter Tätigkeit den universalen Endzweck seiner Verwirklichung entgegenzuführen. So aber hat die Notwendigkeit ihren eigentlichen Sitz und Grund im Intellekte, und die Allvernunft oder Vernunft der Weltseele ist selbst eben nur die raumzeitliche Verwirklichung des Intellektes innerhalb der sinnlich-stofflichen Welt (IV 3, 13; IV 4, 35; V 3, 5 u. 6). Es bedarf keiner ausdrücklichen Erwähnung, daß es unter solchen Umständen auch keinen Zufall im eigentlichen Sinne geben kann. Die scheinbaren Zufälle sind auch ihrerseits von der Allvernunft vorgesehen und werden ebenso wie die etwaigen Störungen der universellen Harmonie, die von Einzelnen ausgehen, bei ihrem Eintreten Glieder in der allgemeinen Verkettung der Dinge. Bestehen sie doch überhaupt nur in den Nebenwirkungen, die beim Handeln nicht beabsichtigt oder in Rechnung gezogen waren (III 3, 2; IV 4, 35; VI 1, 22). Was aber die menschliche Freiheit betrifft, so wird auch sie durch die Vorsehung und die mit ihr gegebene Notwendigkeit des Geschehens nicht aufgehoben. Denn unfrei ist die Seele nur, sofern sie unter dem Zwange äußerer Einflüsse handelt; so aber ist ihr Handeln mehr ein Leiden als ein Tun. Sofern sie hingegen wirklich handelt, d. h. sich aus ihrem eigenen unmittelbaren Wesen, ihrem wahren Selbst heraus betätigt, insofern ist sie frei und selbständig. Denn Freiheit ist nichts anderes, als eben nur die vernünftige Entschließung zum Guten, und diese kann sich natürlich immer nur im Einklang mit der Vorsehung oder Allvernunft befinden (III 1, 9 u. 10; VI 8, 3 bis 7).

d) Die Weltseele als Grund der Kausalität

Der Weltprozeß besteht in dem Spiel der Kräfte, die, unendlich verschieden, wie sie sind, wechselseitig aufeinander wirken, sich gegenseitig fördern und hemmen, sich verändern, trennen und verbinden und eben hierdurch den Prozeß der Welt im Gang erhalten. Indessen sind diese verschiedenartigen Kräfte doch keine selbständigen Potenzen, sondern eben nur Erscheinungen, Besonderungen, individualisierte Funktionen der absoluten Kraft der Weltseele. Darum fallen sie nicht auseinander, sondern erscheinen zur Einheit untereinander verbunden, zu Gliedern und Momenten des universellen Organismus erhoben; und so baut sich aus den Gegensätzen die Harmonie des Ganzen auf (III 2, 2; IV 4, 41).

Nun haben wir bereits aus der Darstellung der Plotinischen Kategorienlehre ersehen, daß jedes Tun als solches zugleich ein Leiden ist und dieses sich, von innen gesehen, als Empfindung darstellt. Wenn folglich das gesamte All ein belebter und beseelter Organismus ist und alle seine verschiedenen Teile in realem Zusammenhange untereinander und mit dem Leben des Ganzen stehen, so muß sich dieser äußere Zusammenhang auch innerlich als Empfindung widerspiegeln, d. h. die logische Gesetzmäßigkeit, gemäß welcher alle Dinge aufeinander wirken, muß sich psychologisch als Gefühlsresonanz, als ein allgemeines Mitempfinden aller Teile des Universums äußern. Dabei wird die Ähnlichkeit oder Verwandtschaft der Dinge sich als Sympathie, ihr Gegensatz sich als Antipathie, wird jene sich als Liebe und Lust, hingegen diese als Haß und Unlust zur Erscheinung bringen, und dies zwar ganz unabhängig von der Nähe oder Entfernung der betreffenden Gegenstände, da ja alle in der einen Weltseele mit ihrer Wurzel zusammenhängen und insofern einander gleich nahe sind (IV 3, 8; IV 4, 32).

Aus dieser Erwägung heraus sucht Plotin die Wirkung des Gebetes sowie die Erscheinungen der Magie, an deren Wirklichkeit er nicht zweifelt, zu erklären. Da nämlich die Stellung der Einzelkräfte im Gesamtorganismus des Universums durch Sympathie und Antipathie selbst an weit von ihnen entfernten Stellen angezeigt wird, so kann sie aus dieser Mitempfindung auch ohne unmittelbare Berührung und Gegenwart erschlossen werden. Und

ebenso ist es möglich, auch umgekehrt durch den eigenen seelischen Zustand einen Willenseinfluß auf entfernte Dinge auszuüben. Es ist, wie bei einer angespannten Saite, deren Bewegung sich vom einen Ende zum andern mitteilt: der innere Zusammenhang alles Geschehens und die wechselseitige Bedingtheit des Einzelnen bewirkt, daß alle auch gleichsam von einander wissen, sich gegenseitig ankündigen und einander beeinflussen; und diese allgemeine sympathetische Berührung ermöglicht es, auch selbst wieder auf das Übrige zurückzuwirken, ihm seinen Willen aufzuzwingen und die Zustände und Bewegungen irgend eines Teiles an denjenigen eines anderen abzulesen, ohne daß wir hierbei an einen bewußten Vorsatz oder etwas anderes, als eine notwendige Folge des natürlichen Geschehens zu denken brauchten (IV 4, 37). Die Einwirkungen durch Zauberei also sind möglich «durch die Sympathie und die natürliche Harmonie der gleichartigen, den Gegensatz der ungleichartigen Dinge und durch die Mannigfaltigkeit der zahlreichen Kräfte, die doch sämtlich zur Vollendung des einen lebendigen Organismus zusammenstimmen. Die wahre Magie ist die im All herrschende Liebe und ihr Gegensatz, der Haß. Diese ist der erste Zauberkünstler und Hexenmeister, den die Menschen im Auge haben und dessen Zaubertränke sie gegeneinander anwenden» (IV 4, 40). Aber freilich betrifft beim Menschen die Bezauberung doch nur den unvernünftigen Teil, den dunklen Naturgrund der Seele, weil nur dieser nicht auf sich selbst gestellt und in den Zusammenhang des Naturganzen verflochten ist. So wenig jedoch die absolute Seele selbst oder das allgemeine Wesen von den Teilerscheinungen affiziert wird, sondern diese sich nur untereinander affizieren, so wenig unterliegt auch die Vernunft des Menschen, da sie eins mit jenem Wesen und des Menschen wahres Selbst ist, der magischen Beeinflussung durch fremde Seelen. Die denkende oder theoretische Betrachtung bleibt mithin ganz ebenso von der Bezauberung ausgeschlossen, wie die Seele des tugendhaften, d. h. vernünftigen, Menschen dem Einflusse der Magie entrückt ist (IV 4, 40 bis 44).

Man wird dem Plotin zugestehen müssen, daß, wenn überhaupt eine wissenschaftliche Erklärung der sog. okkulten Tatsachen möglich sein soll, sie nur in der von ihm gewiesenen Richtung

eines spiritualistischen Monismus gesucht werden kann. Wichtiger ist, daß Plotin durch seine monistische Auffassung des Weltgeschehens zugleich in den Stand gesetzt ist, die Einwände der Gegner der Spekulation zu widerlegen, welche diese gegen die Kausalität erhoben hatten. Der Skeptizismus eines Sextus Empiricus hatte die Kausalität für unmöglich erklärt, weil sie, als Relation, nicht außerhalb des Denkens existieren könne; er hatte dabei vorausgesetzt, daß die Wirklichkeit aus für sich selbständigen Körpern bestehe. Dieser Einwand fällt nun aber offenbar hinweg, wenn die Dinge garnichts Selbständiges, sondern bloße Modifikationen, Erscheinungen des einen Wesens sind, wenn alle Energie als solche Denken, d. h. eine logisch-ideal bestimmte, ist und folglich dem Denken selbst eine objektive, vom Subjekte unabhängige Existenz zukommt. Jedes Ding hat seinen Grund zunächst in sich und sodann in seiner gliedlichen Stellung innerhalb des idealen Universums und seiner teleologischen Gesetzmäßigkeit (VI 7, 2). So aber ist die Kausalität gar kein Wirken selbständiger Substanzen aufeinander, sondern logisch-gesetzmäßige Beziehung von Momenten eines einheitlichen objektiven Denkprozesses. Alle scheinbare Kausalität in der Sinnenwelt von einem Körper auf den andern hebt sich zur Einheit des intelligiblen Grundes in der logischen Bestimmtheit der übersinnlichen Usia auf, die selbst wieder auf die substantielle Einheit des Urgrundes aller Wirklichkeit und Wirksamkeit zurückweist; und was auf dem Boden des Pluralismus und Materialismus ewig unverstanden bleibt, das erklärt sich ganz natürlich auf dem Boden des spiritualistischen Monismus. Es ist die gleiche monistische Auffassung des Kausalprozesses, wegen deren man gewöhnlich Lotze so hoch zu rühmen pflegt. In Wahrheit hat auch dieser hiermit nur eine Ansicht wieder aufgenommen, deren erste Aufstellung und Begründung ein Verdienst des alten griechischen Philosophen bildet.

Vom rein mechanischen Standpunkte aus — darin hatte der Skeptizismus recht — ist die Kausalität so wenig, wie überhaupt der Übergang der Bewegung und Veränderung von einem Gegenstande auf den anderen begreiflich. Allein wie die relative Beschaffenheit des Kausalvorganges keine Schwierigkeiten mehr be-

reitet, sowie man diesen Vorgang seiner Selbständigkeit entkleidet und als einen solchen zwischen verschiedenen Momenten desselben absoluten Wesens auffaßt, so beweist auch die tatsächliche Übertragbarkeit der Bewegung und Veränderung die wesenhafte Einheit und organische Zusammengehörigkeit der verschiedenen Teile des Universums. Ja, Plotin ist sogar geneigt, die Wirkung der Dinge aufeinander überhaupt nicht von außen durch unmittelbare Berührung, wie nach mechanischer Ansicht, vor sich gehen zu lassen, da jene vielmehr selbst der Erklärung bedarf, sondern sie als Wirkung in die Ferne auf Grund der substantiellen innerlichen Einheit aller verschiedenartigen Existenzen aufzufassen (IV 4, 32 u. 45).

e) Die Weltseele und der Weltwert (Axiologie)

Die Welt ist die raumzeitliche und sinnliche Erscheinung der übersinnlichen Ideenwelt und damit der absoluten Vernunft. Folglich kann sie auch nicht schlecht und bemitleidenswert, kann das Dasein nicht vom Übel sein; und Plotin wendet sich daher mit Entrüstung in seiner Schrift wider die christlichen Gnostiker dagegen, daß diese die Unvollkommenheit der Welt behaupten und zur Verachtung des irdischen Daseins auffordern.

Es ist wahr: die sinnliche Erscheinungswelt ist ein getrübtes Abbild der intelligiblen wahren Welt, ein wesenloses Schattenreich, ein Spiegelbild der Ideenwelt und insofern eigentlich gar keine wirkliche Erscheinungswelt, sondern eine bloße Scheinwelt. Allein trotzdem ist sie darum nicht schlecht, denn sie ist doch immerhin ein Abbild des Übersinnlichen, eine Nachahmung der intelligiblen Welt, ein Spiegelbild des wahrhaft Seienden, eine Erscheinung der Weltseele und des Intellektes, und die Züge ihres Urbildes sind doch auch in ihr erkennbar.

Gegen die Verachtung der Sinnenwelt, wie sie vom Christentum gepredigt wurde, regt sich somit in Plotin noch einmal der alte klassische Natursinn, die Weltfreudigkeit, die Begeisterung für die unmittelbare sinnliche Wirklichkeit und Schönheit und läßt ihn die verlästerte gegen den Tadel einer Richtung in Schutz nehmen, in der er mit Recht die tiefste Gegnerin der ganzen antiken Denkweise überhaupt erkannte. Und die Sprache Plotins

erhebt sich zu Platonischem Schwunge, wir sehen gleichsam seine Augen leuchten und fühlen die tiefe Erregung seiner Seele, wenn er die gnostischen Weltverächter auf die Schönheit des Weltganzen, die Harmonie aller seiner Teile, auf die Tadellosigkeit der Welteinrichtung hinweist. Es erscheint ihm, als Hellenen, unbegreiflich, daß jemand für alles dieses keine Augen haben sollte, ja, er erklärt es geradezu für Gottlosigkeit, die Welt und ihre Götter und all das viele Schöne in ihr nicht anerkennen zu wollen. Jene sagen zwar, auch sie verehrten die intelligiblen Götter. Allein wer Liebe zu einem Gegenstand empfindet und ihn verehrt, der ist auch freundlich gesinnt gegen alles, was mit diesem Gegenstande zusammenhängt, der liebt auch die Kinder, deren Väter er liebend verehrt. Nun ist aber jedes Einzelne hier auf Erden, sofern es beseelt ist, gleichsam ein Kind des intelligiblen Vaters, ja, er selbst ist in allem gegenwärtig, und alles steht mit ihm in Verbindung. Nicht allein ist es nur bei dieser Annahme möglich, über die Gottheit und die Welteinrichtung etwas auszusagen, sondern schon das bloße Dasein jedes Einzelnen beweist es, und mehr noch sein vernünftiges Dasein. «Wer von all den Menschen», fragt Plotin, «die sich in ihrem Unverstande so überklug vorkommen, ist so geregelt, so vernünftig, wie das Weltall? Auch nur eine Vergleichung zwischen beiden vorzunehmen, ist lächerlich und töricht; und wer sie in anderer Absicht als zum Zweck der begrifflichen Darlegung anstellt, ist schwerlich vom Vorwurf der Gottlosigkeit freizusprechen. Darüber zweifeln kann nur ein blinder, unvernünftiger Mensch, der weder Verstand noch Erfahrung besitzt und die Geisteswelt so wenig kennt, daß er nicht einmal die Sinnenwelt kennt.» Auch jene nehmen eine intelligible Wesenheit als Ursache der sinnlichen Wirklichkeit an und rühmen sich ihres Schauens der idealen Musterbilder. «Was wäre aber das für ein Musiker, der, wenn er die Harmonie in der Geisteswelt geschaut hat, nicht auch ergriffen würde von der Harmonie in den sinnlich wahrnehmbaren Tönen? Wie kann jemand etwas von Geometrie und Rechenkunst verstehen, wenn er sich nicht freut, sobald er Symmetrie und Analogie in den sichtbaren Dingen erblickt? Es ist ja Tatsache, daß auch bei bildlichen Darstellungen das geübte Auge des künstlerisch Gebildeten etwas anderes sieht,

als das Auge des Ungebildeten. Wenn der künstlerisch Gebildete in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen eine Nachahmung der Idee erkennt, dann wird er erregt, und es wird in ihm die Idee des Wahren und Wesenhaften lebendig; aus solchen Eindrücken entsteht auch die Empfindung der Liebe. Wer Schönheit auf einem Antlitz leuchten sieht, fühlt sich zu ihr hingezogen. Und beim Anblick des Schönen in der sinnlichen Welt, all der Symmetrie und hohen Regelmäßigkeit des großartigen Schauspiels, das die Gestirne trotz ihrer Entfernung bieten, wollte er so träge und unzugänglich sein, aus all dem nicht die Herrlichkeit dieser Dinge und ihrer Urbilder zu entnehmen und zu beherzigen? Dann hat er weder über die Sinnenwelt gründlich nachgedacht noch jemals die Geisterwelt geschaut» (II 9, 16).

In der Tat, wer die Welt mit rechten, unbefangenen Sinnen anschaut, dem offenbart sie überall die Größe ihrer intelligiblen Wesenheit. Oder glaubt man etwa die Welt durch den Vorwurf herabsetzen zu können, weniger vollkommen als ihr intelligibles Urbild zu sein? Aber das mußte sie notwendig sein, wenn sie eben nur ein Abbild jener sein sollte. Denn es ist widersinnig, zu verlangen, daß das Abbild dem Urbild vollkommen gleichen sollte. Übrigens gibt auch das sinnliche Abbild der urbildlichen Ideenwelt die letztere so vollkommen wieder und ist die sinnliche Wirklichkeit innerhalb des angegebenen Unterschiedes eine so deutliche und vollständige Abspiegelung des ewigen Lebens und der absoluten Weisheit, daß eine schönere undenkbar ist. «Denn welches andere Feuer wäre ein besseres Abbild des dortigen Feuers als das Feuer hier? Welche Kugel ist genauer und in ihrem Umschwunge regelmäßiger nach der in sich abgeschlossenen Welt des Intelligiblen als unsere Erde? Was gibt es nächst jener für eine andere Sonne, die besser wäre als diese sichtbare?» (II 9, 4; ebd. 8).

Diese Welt also ist die beste aller möglichen, d. h. als Erscheinungswelt ist sie so vollkommen, wie nur die höchste Weisheit sie erdenken und realisieren konnte: ihr Schöpfer hat sich ihrer wahrlich nicht zu schämen. Denn er hat ein überaus schönes und sich selbst genügendes Ganzes geschaffen, das mit sich und seinen Teilen in Übereinstimmung sich befindet, von denen die wichtigeren wie die minder wichtigen in gleicher Weise

zu ihm passen (III 2, 3). Nicht auf die Welt als Abbild und Erscheinung des idealen Universums bezieht sich daher auch Platos Tadel, sondern nur auf sie, sofern sie noch etwas anderes, als reine Form, sofern sie sinnlich oder stofflich ist (II 9, 17). Wenn also diese Welt sprechen könnte, so würden wir von ihr die Worte vernehmen: «Ein Gott ist's, der mich geschaffen hat und aus seinem Schoße bin ich hervorgegangen, vollkommen unter allen lebenden Wesen, ausreichend für mich selbst und mir selbst genug, ohne etwas zu bedürfen, weil alles in mir enthalten ist: Pflanzen und Tiere, die Natur alles Gewordenen, eine Vielheit von Göttern, Scharen von Dämonen, gute Seelen und durch Tugend beglückte Menschen. Nicht nur die Erde ist geschmückt mit allen Arten von Pflanzen und Tieren, und nicht nur bis zum Meere reicht die Kraft der Seele: auch der ganze Luftbereich, der Äther, und der gesamte Himmel sind nicht weniger beseelt. Dort wohnen vielmehr alle guten Seelen, welche den Sternen das Leben verleihen und dem wohlgeordneten ewigen Kreislauf des Himmels, der den Geist nachahmt durch seine ewige regelmäßige Bewegung und um einen und denselben Punkt; denn der Himmel hat ja nichts außerhalb seiner selbst zu suchen. Aber alle Wesen, die ich umfasse, streben dem Guten zu und erreichen es, jedes, soweit es vermag. Vom Guten hängt der ganze Himmel ab, meine gesamte Seele und die Götter, die meine verschiedenen Teile bewohnen, ja, auch alle Tiere und Pflanzen und was sonst in mir vorhanden ist und unbeseelt zu sein scheint» (III 2, 3).

Freilich gilt dies alles unmittelbar nur von der Welt im Ganzen. Man darf also nicht irgend einen seiner Teile aus dem Ganzen herausreißen und ihn tadeln, weil er nicht das Ganze ist. Man darf auch nicht das Ganze bloß im Hinblick auf seine einzelnen Teile tadeln. Wer die Welt tadelt, weil ihm einer ihrer Teile nicht gefällt, der handelt gerade so, wie wenn Jemand, anstatt den göttlichen Anblick, den der ganze Organismus des Menschen darbietet, zu bewundern, nur ein Haar oder eine Zehe betrachten wollte, oder wie wenn man von der ganzen Tierwelt nur das allergeringste Geschöpf vornehmen wollte oder sich das ganze Menschengeschlecht in einem Thersites verkörpert vorstellte. Überhaupt darf man nicht das Gleiche verlangen für das, was

nicht gleich ist. Kommt doch auch dem Finger nicht das Sehen zu, sondern dem Auge, während der Finger seine eigene besondere Tätigkeit verrichtet. Ein jeder Teil ist eben nur in Beziehung auf das Ganze da und erhält seine Bedeutung und seinen Wert einzig und allein aus seinem Gliedschaftsverhältnis im allgemeinen Organismus (III 2, 3). Wenn einmal Teile und Mannigfaltigkeit sein sollten, so konnten natürlicherweise auch nicht alle Teile einförmig, gleichartig und gleichwertig sein, sondern mußte es notwendig Unterschiede des Wertes geben, ohne daß es darum anginge, dem Minderwertigen deshalb allen Wert überhaupt abzusprechen und es wegen seiner Minderwertigkeit zu tadeln. Denn so wenig ein Künstler alles an einem Tiere zu Augen macht, so wenig kann die Vernunft, da sie die intellektuelle Mannigfaltigkeit verlangt und diese in sich einschließt, wollen, das alles gleich vorzüglich sei. Und doch ist alles gut in seiner Art und an seiner Stelle, und auch die Unvollkommenheit des Einzelnen ist notwendig für die Vollkommenheit des Ganzen. «Wir aber», sagt Plotin, «gleichen den Menschen, welche nichts von der Malerei verstehen und darum den Künstler tadeln, daß die Farben nicht überall gleich leuchtend sind, während der Maler doch Licht und Schatten überall passend verteilt hat. So darf man auch ein Drama nicht darum tadeln, weil nicht lauter Helden darin auftreten, sondern etwa auch ein Sklave oder ein Mensch, der plump und schlecht spricht. Das Drama würde vielmehr seine Schönheit verlieren, wollte man die geringeren Charaktere herausnehmen, denn auch sie tragen mit zur Gesamtwirkung bei» (III 2, 11 u. 14).

Wenn es also hiernach mit Beziehung auf das Ganze nichts Wertloses oder Schlechtes gibt, so werden wir auch dort auf einen Nutzen des betreffenden Gegenstandes für das Ganze schließen müssen, wo uns dieser nach seiner unmittelbaren Beschaffenheit verborgen ist, z. B. bei den giftigen Tieren. Und gehen nicht auch aus einem Ehebruch und der gewaltsamen Entführung eines Kriegsgefangenen Kinder und vielleicht bessere Männer hervor? Treten nicht oft genug bessere Städte an die Stelle der von schlechten Menschen zerstörten? (III 2, 18). Auch vergesse man nicht, wie nützlich manches scheinbar Schlechte bloß dadurch ist, daß es zum Denken anregt und die Tätigkeit nicht einschlafen

läßt (II 3, 18). Wenn aber alles durch die Vernunft vorherbestimmt und geordnet ist, dann müssen auch die kleinsten und scheinbar unbedeutendsten Dinge in diese Ordnung mit hineingewebt sein, dann kann es also überhaupt nichts Unwichtiges und Geringes geben, und auch das Übel, das der Einzelne erleidet, muß dem Nutzen des Ganzen zugute kommen (IV 3, 16). Auf der andern Seite aber kann auch der Beitrag, den das Einzelne zum Ganzen liefert, als solcher gut sein und erst in der Mischung mit etwas Anderem zu einem Schlechten werden. In diesem Falle bleibt jedoch das Schlechte nicht bestehen, sondern wird, wie wir schon gesehen haben, von der Vorsehung in den Zusammenhang des Ganzen mit aufgenommen, ausgeglichen und verbessert. Denn da das Ganze ein Organismus ist, in welchem jeder Teil verrichtet, was seiner Natur gemäß ist, dabei aber gleichwohl im Zusammenhange mit dem Ganzen steht und durch das letztere bestimmt wird, so heilt dieses Ganze auch eventuell eintretende Schäden und Verletzungen, ganz wie ein sinnlich-körperlicher Organismus (IV 4, 39; III 3, 5).

So umschließt also die absolute Vernunft, wodurch die organische Beschaffenheit des Ganzen bedingt ist, sowohl Gutes wie Schlechtes und erzeugt diese beiden als Momente ihrer inneren Mannigfaltigkeit. Weil Ordnung ist, darum muß auch Unordnung sein; ohne Gesetzlosigkeit gäbe es auch keine Gesetzmäßigkeit; ohne Unvernunft würde auch die Vernunft nicht existieren und zutage treten. Das Bessere setzt also logisch das Schlechtere voraus, ja, wir würden die Vernunft auch des Guten berauben, wenn wir ihr das Schlechte nehmen wollten. Denn damit würde der Vernunft der Gegenstand fehlen, worauf sie sich beziehen, worauf sie sich anwenden und woran sie ihre vernünftige Natur offenbaren könnte. Gut und schlecht sind Gegensätze, die sich logisch wechselseitig fordern. Darum müssen wir auch das Schlechte mit in den Kauf nehmen, wenn wir das Gute haben wollen (III 2, 4; III 3, 1; III 2, 18; III 3, 7). Übrigens ist auch das Schlechte oder Böse nichts Selbständiges und Positives, sondern, da es aus der Vernunft oder dem Guten geflossen ist, ein bloßer Mangel, eine Beraubung, eine Abschwächung des Guten. Auch das Schlechte ist gut, nur weniger als das ursprüngliche Gute; und sofern ihm

ein Sein zukommt, bleibt es gut oder hat es noch teil am Guten. Das Gegenteil des Guten, nämlich der Stoff, ist dies lediglich durch die Entfernung vom Guten und hat mit der Güte zugleich auch seine Existenz eingebüßt, d. h. er ist ein Nichtseiendes und Wesenloses. Das Schlechte existiert mithin als solches eigentlich überhaupt nicht; und darum haben wir auch kein Recht, die Wirklichkeit wegen des in ihr vorhandenen Schlechten zu tadeln (III 2, 4; III 3, 3; I 8, 3).

Gegen diese Auffassung beweist es auch nichts, daß innerhalb der Welt die verschiedenen Individuen, als Momente der absoluten Vernunft oder Bestimmungen des Guten, in einen realen Gegensatz zu einander treten und sich wechselseitig untereinander bekämpfen. Denn wir sahen ja schon bei der Betrachtung der Vernunft, daß deren innere Mannigfaltigkeit nicht nur eine bloße Verschiedenheit ist, sondern daß die Besonderung und gliedliche Entfaltung ihrer einzelnen Momente sich bis zum vollkommenen Gegensatze forttreibt. Kein Wunder also, wenn auch die Welt, dies Abbild der absoluten Vernunft, einen Gegensatz ihrer Bestandteile zeigt und die Verschiedenheiten der idealen Besonderungen, wie sie durch die Weltseele raumzeitlich auseinander gezogen und durch die Vermischung mit dem Stoffe zu scheinbar selbständigen Wesen fixiert sind, sich in realem Widerstreite gegen einander kehren. Aber wie das ewige Leben der Vernunft sich in jener Entfaltung zur Vielheit ihrer Momente und deren Entgegensetzung vollzieht, so besteht auch das zeitliche Leben des sinnlichen Universums in Kampf und Streit und erhält und verwirklicht es sich gerade in dieser gegenseitigen Beschränkung und Vernichtung aller seiner Teile (III 2, 16 u. 17). Wenn also z. B. die Tiere sich gegenseitig auffressen und die Menschen einander nachstellen und bekriegen, so ist auch das in der Vernunft begründet und von ihr angeordnet. Denn das gegenseitige Sichauffressen ist notwendig, damit die Geschöpfe miteinander wechseln und sich ablösen können; könnten sie doch auch, wenn man sie nicht töten wollte, so wie so nicht ewig leben. «Wenn sie also in der Zeit, in der sie die Welt verlassen müssen, sie so verlassen mußten, daß Anderen dadurch ein Nutzen erwuchs, was ist da zu klagen?» Ist doch der Tod nur ein Wechsel des Lebens.

Wenn also die Geschöpfe vernichtet werden, um in anderer Form ins Leben zurückzukehren, so ist das gerade so, wie wenn auf der Bühne der ermordete Schauspieler seinen Anzug wechselt und in einer andern Maske wieder auftritt, also in Wahrheit gar nicht gestorben ist. Ist aber das Sterben nur ein Wechsel des Leibes, wie dort auf der Bühne ein Wechsel des Gewandes, so hat auch ein derartiger Übergang der Geschöpfe in einander nichts Schlimmes an sich und jedenfalls ist er um vieles besser, als wenn sie überhaupt nicht entstanden wären. Denn dann würde eine Verödung des Lebens eintreten und es könnte sich nicht anderen Wesen mitteilen. So aber ist ein reiches Leben überall in der Welt vorhanden, das alles schafft, es unter den verschiedenartigsten Gestalten ins Dasein ruft und unaufhörlich schönes und wohlgestaltetes Spielzeug hervorbringt (III 2, 15).

Denn wahrlich, das Leben ist nur ein Spiel. Das deuten auch die Kämpfe an, welche die sterblichen Menschen miteinander führen, in schöner Ordnung, wie beim Waffentanze. Sie zeigen uns, daß der Tod nichts Schreckliches ist, daß man durch Sterben im Krieg und Kampf nur ein wenig vorwegnimmt, was im Alter doch geschieht, daß man schneller abtritt, um schneller wieder aufzutreten. «Werden wir aber im Leben unseres Reichtums beraubt, so müssen wir daran denken, daß er uns früher auch nicht gehört hat und daß sein Besitz auch für den Räuber lächerlich ist, da er ihm wieder von Anderen entrissen wird. Ist doch auch für denjenigen, dem er nicht geraubt wird, sein Besitz schlimmer als sein Verlust. Aber auch die Morde, die verschiedenen Todesarten, die Eroberungen und Plünderungen von Städten muß man, wie auf der Bühne, nur als Veränderungen und Wechsel der Szene, als bloße Darstellungen von Jammer und Wehklagen betrachten. Denn auch hier in allen Wechselfällen des Lebens ist es, wie auf der Bühne, nicht der innere Mensch, die Seele, sondern nur ihr Schatten, der äußere Mensch, welcher klagt und jammert und die Welt zur Bühne eines ungeheuren Schauspiels macht. Denn das alles sind Taten eines Menschen, welcher nur das untere und äußere Leben zu führen versteht und nicht weiß, daß seine Tränen und seine sog. ernsten Beschäftigungen nur ein Spiel sind. Denn nur der wahrhaft ernste Mensch bemüht sich

ernstlich um ernste Dinge, die anderen Menschen spielen bloß. Die Spiele werden von denen ernsthaft betrieben, welche wahrhaft Ernstes zu treiben nicht verstehen und selbst nur ein Spielwerk sind. Wenn aber ein wirklich ernster Mensch an ihren Spielen teilnimmt, so möge er sich wenigstens bewußt sein, daß er in ein Spiel von Kindern hineingeraten ist und seine eigentliche Rolle abgelegt hat. Selbst wenn ein Sokrates an diesen Spielen teilnimmt, so ist es nur der äußere Mensch, welcher spielt. Und auch das muß man erwägen, daß Weinen und Klagen nicht als Beweis für wirkliche Leiden gelten können, weil ja auch die Kinder oft über Dinge weinen und klagen, die keine Leiden sind» (ebd.).

Hiernach verhält es sich also mit dem Leben genau, wie mit einem Drama: auch dieses verwirklicht sich nur in den Konflikten der handelnden Personen und faßt dabei doch zugleich die widerstreitenden Elemente zu einer höheren Einheit zusammen. Wie im Drama jeder Schauspieler die ihm vom Dichter zugewiesene Rolle spielt, so ist auch jeder von der Vernunft, als dem absoluten Dichter, an den ihm gebührenden Platz gestellt und hat diesen Platz entsprechend der Absicht und Idee des Dichters auszufüllen. «In den Dramen, welche die Menschen gemacht haben», so führt Plotin dies näher aus, «gibt der Dichter die Worte, aber die Schauspieler sind von sich aus ein jeder nur für die gute oder schlechte Art ihres Spiels verantwortlich; denn ihre Aufgabe besteht nicht bloß darin, die Worte des Dichters herzusagen. In dem wahrhafteren Drama der Welt jedoch, dessen einzelne Teile dichterisch veranlagte Menschen nachahmen, ist die Seele der Schauspieler; was sie aber darstellt, empfing sie vom Schöpfer. Wie die Schauspieler in unserer Welt ihre Masken, ihre Kleider, ihre Prunkgewänder und ihre Lumpen empfangen, so empfängt auch die Seele im Drama der Welt ihr Schicksal keineswegs willkürlich; es entspricht vielmehr ihrem Charakter. Und indem sie es sich anpaßt, spielt sie ihre Rolle in dem Drama, welches die Weltvernunft leitet. Dann rezitiert sie ihre Taten und was sie sonst ihrem Charakter entsprechend tun kann, wie eine Art Gesang. Die Stimme und die an sich schöne oder häßliche Gestalt des Schauspielers erhöhen entweder die Schönheit der Dichtung, oder dieser

kann, wenn er mit der eigenen schlechten Stimme seine Rolle spielt, das Stück wenigstens nicht anders machen, als es ist, erweist aber sich selbst als Stümper und wird vom Dichter des Dramas, als einem guten Kunstrichter, mit verdientem Tadel entlassen oder höchstens für unbedeutendere Rollen verwendet, während der Gute zu größeren Ehren geführt und womöglich in größeren und schöneren Dramen verwendet wird. So tritt auch die Seele in das Weltdrama der Schöpfung hinein, übernimmt eine Rolle, bringt für die Darstellung den ihr angeborenen guten oder schlechten Charakter mit, wird bei ihrem Auftreten unter die Schauspieler eingereiht, erhält alles andere ohne Rücksicht auf ihre Person und ihre Leistungen und trägt endlich Ehre oder Strafe davon. Diese Schauspieler haben aber vor denen in einem gewöhnlichen Theater insofern etwas voraus, als sie auf einem weit größeren Schauplatz, als dem einer Bühne, ihre Rollen spielen und der Schöpfer ihnen das Weltall zur Verfügung stellt. Auch besitzen sie größere Freiheit in der Wahl ihres Ortes, sie, die Ehre und Schande dadurch festsetzen, daß sie sich selbst an Ehre und Schande mit beteiligen, da jede Seele den Platz einnimmt, der ihrem Charakter entspricht. Sie befinden sich daher mit der Vernunft des Weltalls im Einklang, denn jeder Einzelne paßt sich, wie es recht ist, den Teilen an, die ihn aufnehmen sollen, wie jede einzelne Saite einer Leier an der Stelle befestigt wird, welche ihr die Art der Töne anweist, die sie wiedergeben soll. Auch in der Welt ist die gebührende Schönheit vorhanden, wenn jeder den Platz einnimmt, den er verdient, wenn er also z. B. einen widrigen Ton im Dunkel des Tartarus von sich gibt, denn dorthin passen gerade solche Töne. Und so ist das Weltall schön, nicht wenn das Individuum ein Stein ist, sondern wenn es zur Harmonie des Ganzen beiträgt, indem es seine eigene Melodie spielt, mag diese auch gering, schlecht oder unvollkommen sein. Gibt es ja doch auf einer Syrinx nicht nur einen Ton, sondern viele, und auch der schwächste trägt zur Harmonie des ganzen Instrumentes bei; denn die Harmonie besteht aus ungleichen Teilen, und alle Töne sind ungleich, geben aber in ihrer Gesamtheit doch den einen vollkommenen Ton. So ist auch die gesamte Vernunft eine, besteht aber nicht aus gleichen Teilen. Darum gibt es im

Weltall verschiedene Orte, bessere und schlechtere, und ungleiche Seelen fügen sich ein in die ungleichen Orte. Die Orte in der Welt sind verschieden; aber auch die Seelen sind nicht dieselben, sondern besitzen die verschiedenartigsten Charaktere, entsprechend den Ungleichheiten an der Syrinx oder jedem anderen Musikinstrument. So bewohnen sie denn auch voneinander verschiedene Orte, lassen aber an jedem ihre eigentümliche Melodie ertönen, welche sich mit dem betreffenden Orte und mit dem Ganzen im Einklang befindet. Was für den Einzelnen schlecht ist, wird für das Ganze gut sein, was dem Einzelnen widernatürlich, für das Ganze natürlich, wenn auch trotzdem ein geringerer Ton geringer bleibt; aber mit diesem geringeren Ton vermag der Einzelne die Harmonie des Ganzen nicht zu stören, so wenig, wie ein schlechter Scharfrichter eine gut verwaltete Stadt schlechter macht, um uns eines anderen Bildes zu bedienen. Denn auch dessen bedarf man in der Stadt; und so ist jener auch wohl an seinem Platze» (III 2, 17).

Das Leben im Sinnlichen ist ein bloßes Spiel, und das Übel ist nur scheinbar ein solches. Allein dies gilt im Grunde doch nur für den Weisen, d. h. nur dieser ist imstande, aus der Einsicht in jene Tatsache einen Trost über das Schlimme, das ihm widerfährt, zu schöpfen. Die übrigen Menschen hingegen können nicht umhin, sich über die scheinbar ungerechte Verteilung von Glück und Unglück zu beklagen, und werden dadurch zum Zweifel an der Vorsehung überhaupt veranlaßt (III 2, 6). Indessen weist Plotin die Annahme zurück, daß die Vorsehung, die das Ganze regiert, sich auch auf alles Einzelne erstrecken und dessen zufällige Wünsche erfüllen müsse (II 9, 9 u. 16). Das hätte eben doch nur einen Sinn, wenn das Einzelne etwas Selbständiges für sich wäre, aber nicht, wenn es ein bloßes aufgehobenes Moment und Glied innerhalb des Gesamtorganismus ist, in welchem es nicht um seiner selbst willen, sondern vielmehr um des Ganzen willen da ist. Die Vorsehung fällt, wie gesagt, mit der natürlichen Gesetzmäßigkeit des Daseins zusammen. Sie ist aber darum nicht weniger Vorsehung, weil sie wesentlich das Schicksal des Ganzen vorsieht, das Einzelne aber nur insoweit mitberücksichtigt, als es sich gesetzmäßig in das Gliedschaftsverhältnis des Ganzen einordnet.

Wem aber dies alles noch nicht genügt, der möge sich gesagt sein lassen, daß von Ungerechtigkeit der Vorsehung gegen den Einzelnen schon deshalb nicht die Rede sein kann, weil alles, was ihm widerfährt, vom Menschen selbst verschuldet ist, sofern der Zusammenhang von Schuld und Strafe, Verdienst und Lohn, der in diesem Leben freilich unbegreiflich ist, sich aus dem Zusammenhange von Schuld und Verdienst in früheren Lebensläufen erklärt. Es existiert, wie wir noch genauer sehen werden, eine genau abgemessene und entsprechende Wiedervergeltung, die sich über die verschiedenen Lebensläufe der Individuen hinüberstreckt. So aber empfängt jeder Einzelne auch nur, was er verdient, und darf sich über sein Schicksal nicht beklagen, da er dieses sich sozusagen selbst erwählt hat (III 2, 4, 7 u. 13; IV 3, 16). Und entspringen nicht die Ungerechtigkeiten der Menschen vielleicht nur aus einem falschen Streben nach dem Guten? Wenden sich die Menschen nicht vielleicht bloß deshalb gegeneinander, weil sie unfähig sind, es zu erreichen? Diejenigen aber, die Unrecht tun, empfangen in jedem Falle, wie gesagt, ihre Strafe dadurch, daß sie durch die Ausübung des Bösen an ihren Seelen geschädigt und an einen schlechteren Platz gestellt werden (III 2, 4).

Wenn so das Böse sich unmittelbar an der Seele des Täters selbst bestraft, die Vorsehung aber doch das Böse wieder ausgleicht und auch dieses zum Besten zu kehren weiß, sei es, daß seine Bestrafung als Abschreckungsmittel dient, sei es, daß sein Dasein die sittliche Wachsamkeit verschärft und den Wert der Tugend durch den Gegensatz um so klarer hervorhebt (III 2, 5), wie darf man alsdann die Vernunft des Weltalls tadeln? Schließlich geht ja auch das Übel und das Böse aus dem Naturlauf mit logischer Notwendigkeit hervor und beweist gerade hierdurch die Vernunft des Weltalls. Wer also, meint Plotin, die letztere tadelt, «weiß nicht, was er tut, noch wie weit er sich in seiner Frechheit versteigt. Dies kommt aber nur daher, weil die Menschen das Gesetz der Stufenfolge vom Ersten, Zweiten, Dritten usw. bis zum Letzten nicht kennen, weil sie nicht wissen, daß man es den Dingen nicht vorwerfen darf, daß sie schlechter sind als das Erste, sondern geduldig sich in das Naturgesetz des Alls zu fügen hat, rüstig zum Ersten emporeilend und ablassend von der theatralischen Aus-

schmückung eingebildeter Schrecknisse, welche die Sphären der Welt verursachen sollen, die doch im Gegenteil alles zu der Menschen Heile fördern» (II 9, 13). Für den Weisen erledigen sich alle Einwände gegen das Dasein schließlich dadurch, daß dem Guten alles zum Guten ausschlägt, auch das scheinbare Übel, und damit ist das Sein gerechtfertigt. Denn, wie Plotin ganz im Geiste des antiken individualistischen Aristokratismus bemerkt, es kommt nicht auf das Leben des großen Haufens an, sondern auf dasjenige der Tugendhaften und Weisen, während der gemeine Haufe gleichsam nur «Handlanger für die Bedürfnisse der Besseren» ist (III 2, 6; II 9, 9). Der tüchtige und weise Mensch beklagt sich daher auch nicht über die ungerechte Verteilung der Güter. Denn er weiß, daß hieran nichts gelegen ist, und bildet sich nicht ein, daß die Reichen vor den Armen, die Herrscher vor den Privatleuten etwas Wesentliches voraus hätten (II 9, 9). Reichtum und Armut beruhen nur auf dem zufälligen Zusammentreffen äußerer Umstände; Tugenden und Laster aber entspringen aus dem Innersten unserer Seele selbst (II 3, 8). Wenn einer nicht kämpft, wo Kampfpreise für die Tugend ausgesetzt sind, welches Recht hat er, sich für unglücklich anzusehen? Seine eigene Schwäche trägt die Schuld an seinem Unglück: wer es nicht den Göttern gleich zu tun sucht, der hat auch auf ein göttliches Leben keinen Anspruch (III 2, 5). Zwischen Göttern und Tieren mitten inne stehend, hat der Mensch es in seiner Macht, sich diesen oder jenen anzuschließen. Wenn er aber zu schwach ist, sich für eines von beiden zu entscheiden, und sich nicht zum Widerstand gegen feindliche Angriffe rüstet, so geschieht ihm recht, wenn er von den Tieren mißhandelt wird. Er erduldet dies zur Strafe seiner Trägheit und Weichlichkeit, denn für die unkriegerischen und schwachen Leute fällt es selbst den Göttern nicht ein, zu kämpfen. «Aus dem Kriege,» sagt Plotin, «muß derjenige gerettet werden, der sich tapfer zur Wehr setzt, aber nicht der, welcher betet. Auch die Früchte der Erde erntet man ja nicht durch Beten ein, sondern durch fleißige Arbeit auf dem Acker; und nur der ist gesund, der für seine Gesundheit sorgt. Man darf sich aber auch nicht darüber beklagen, daß der Schlechte mehr Früchte erntet, wenn er seinen Acker besser bestellt. Überhaupt ist es lächerlich im Leben, alles

nur nach seinem eigenen Kopfe tun zu wollen, mag es auch gegen den Willen Gottes sein, und von den Göttern bloß seine Rettung zu erwarten, ohne auch nur das Geringste selbst zu tun, wodurch man nach dem Willen der Götter sich selbst retten könnte. Wahrlich, der Tod ist für solche Menschen besser, als ein Leben im Widerspruch mit den in der Welt herrschenden Gesetzen. Darum, wenn das Gegenteil geschähe, wenn inmitten der Unvernunft und dem Laster der Frieden erhalten bliebe, dann verdiente die Vorsehung wahrlich den Vorwurf der Nachlässigkeit, falls sie so das Schlechtere herrschen ließe. Die schlechten Menschen herrschen infolge der Feigheit der Beherrschten, und das ist auch ganz in der Ordnung» (III 2, 8, vgl. auch 9).

Und nun betrachte man die gegenteilige Ansicht! Was ist die Folge der Verachtung der Welt? Offenbar, daß man, wie Epikur, die Vorsehung und folgerichtig auch die Gottheit leugnet. Aber dies führt notwendig auch zur Verachtung aller geltenden Gesetze; damit gibt man die seit jeher als gültig aufgestellte Tugend und die besonnene Mäßigung dem Gelächter preis, um nur ja auf Erden nichts Schönes zu finden; damit beseitigt man die Besonnenheit und die mit dem sittlichen Gefühl verwachsene Gerechtigkeit, die durch Vernunft und Übung vervollkommnet wird, und untergräbt man ein für allemal die Tugend. Dann bleibt mithin für den Menschen nur die Lust noch übrig, die Selbstsucht, die Absonderung von anderen Menschen, das Handeln bloß nach dem eigenen Nutzen, es sei denn, daß jemand von Natur besser ist, als diese Lehre; und diese Folgen sind es denn auch, die Plotin an den gnostischen Weltverächtern tadelt. Nach ihrer Ansicht soll es nur für die Auserwählten eine Vorsehung geben und diese sich nur um sie bekümmern. Eine solche Behauptung aber ist so völlig undenkbar, da die Gottheit doch, um die Heiligen zu unterscheiden, sich auch um die übrigen Menschen bekümmern und sie kennen müßte, daß sie einer gänzlichen Leugnung der Vorsehung gleichkommt. Und in der Tat scheint dies auch ihre eigentliche Meinung zu sein. Jene Gnostiker sprechen nie von der Tugend. Sie befassen sich garnicht mit den hierauf bezüglichen Fragen. Weder sagen sie, was die Tugend ist, noch wie viele Arten von Tugenden es gibt, noch wodurch sie erworben

und gewonnen wird, noch endlich wie die Seele geheiligt und gereinigt werde. Sie fordern zwar dazu auf, die Gottheit anzuschauen, allein was hilft dies, wenn man nicht auch lehrt, wie solches anzustellen sei, sich auch persönlich keinerlei sittlichen Zwang auferlegt, sondern ruhig fortfährt, der Weltlust zu frönen und sich dem Hasse hinzugeben? (II 9, 15 u. 16). Die Gnostiker verachten diese Welt und behaupten, es gäbe für sie eine neue Erde, die das Urbild der gegenwärtigen sei, und wohin sie nach dem Tode gelangten. Allein was nützt ihnen das Urbild einer Welt, die sie hassen? (II 9, 5). Es schmeichelt freilich zwar der Eitelkeit, zu hören, man selbst sei Gottes Kind und besser als die übrigen Menschen, ja, besser selbst als die Gestirne und der Himmel. Allein durch bloße Verachtung der Welt und ihrer Götter wird man nicht gut, und die selbstgefällige Überhebung und freche Überschätzung der eigenen Persönlichkeit kann niemals von einer wahren Philosophie gelehrt werden (II 9, 9, 14 u. 16). Im Gegenteil ist das Maß der Bescheidenheit, womit sich jemand gegen Götter sowohl wie Menschen beträgt, ein Gradmesser seiner Güte. Man muß auch anderen ein Plätzchen bei Gott einräumen. Man darf sich nicht allein in dessen unmittelbares Gefolge einreihen und in schwindelnder Isolierung den einzigen Weg verlassen, auf welchem der Mensch zu Gott gelangen kann. Dieser Weg aber ist derjenige der Vernunft; denn, wie Plotin es ausdrückt: «Wer über die Vernunft hinausgehen will, fällt aus der Vernunft heraus» (II 9, 9).

In solcher Weise nimmt Plotin die bezüglichen Gedanken der Stoiker auf und vertieft und vervollständigt sie zu der großartigsten und ausführlichsten Theodizee, die wir aus dem Altertum besitzen. In der Tat ist von Plotin bereits alles zur Rechtfertigung Gottes und seiner Schöpfung zusammengetragen worden, was darüber prinzipiellerweise gesagt werden kann; und so hat denn auch die spätere Zeit ein wirklich neues und durchschlagendes Argument in dieser Beziehung nicht mehr beigebracht. Denn auch Leibniz, der von den Neueren sich zuerst wieder am gründlichsten um die Theodizee bemüht und dem Gegenstande ein eigenes umfängliches Werk gewidmet hat, stützt sich in seiner Beweisführung grundsätzlich auf Plotin und hat in der Hauptsache nur

einfach dessen Argumente wiederholt, freilich ohne seine Quelle anzuführen. Noch weniger aber darf man in der sonstigen philosophischen und theologischen Literatur nach dieser Richtung hin einen wesentlichen Fortschritt über Plotin hinaus erwarten. Tatsächlich ist ja auch von diesem Denker, gestützt auf die Annahme der Vernünftigkeit und logischen Beschaffenheit des Daseins, der Beweis erbracht worden, daß diese Welt ihrem Was oder ihrer konkreten Bestimmtheit nach untadelig ist. Vom Standpunkte der Vernunft, des Logos oder der Form aus angesehen, ist eine bessere Welt nicht denkbar; und Plotin ist zweifellos im Rechte, die gänzliche Verachtung und Verwerfung der Welt mit der Annahme einer Vorsehung für unvereinbar anzusehen. Allein auch Schopenhauer räumt ein: «Zu sehn ist diese Welt freilich sehr schön, aber» — fügt er hinzu — «sie zu sein, ist etwas ganz anderes.» Die Frage, ob von einem anderen Standpunkte aus, als demjenigen des Logos, das axiologische Endurteil über die Welt nicht doch schließlich negativ ausfallen muß, diese Frage bleibt hier noch ganz unbeantwortet, ja, sie wird in der Polemik Plotins gegen die Weltverächter, bei seiner Verherrlichung der Welt nicht einmal aufgeworfen. Es wird sich jedoch zeigen, daß Plotin auch diese Frage, wenn freilich in einem anderen Zusammenhange, aufgeworfen und bejaht hat und daß es folglich eine einseitige und verkehrte Auffassung des Denkers ist, ihn schlankweg den Optimisten zuzuzählen. Plotin ist nur intellektueller Optimist, er ist nur Optimist im Hinblick auf die formale, logische Beschaffenheit des Daseins. Aber die Welt ist nicht bloß Logos, sie ist zugleich auch Stoff; ihre vernünftige Beschaffenheit offenbart sich nur auf dem dunklen Hintergrunde einer schlechthin alogischen, unvernünftigen Unterlage alles Daseins. Damit kompliziert sich auch für Plotin das axiologische Problem in einer Weise, die ihn über den reinen Optimismus eines Leibniz und seiner Gesinnungsgenossen weit hinausführt.[1]

[1] Vgl. hierzu die Abhandlung E. v. Hartmanns über «Plotins Axiologie» in der Schrift «Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus» 2. Aufl. 1891.

4. Die himmlische und die irdische Welt (Kosmologie)

Wenn die Weltseele aus der intelligiblen Sphäre in die sinnliche hinaustritt, so ergießt sie sich zunächst in den Himmel. Hier nimmt sie vorzugsweise Wohnung, und seine Ordnung und Schönheit beweist, daß seine Seele eine viel vollkommenere ist, als diejenige aller übrigen Geschöpfe. Der Himmel erstreckt sich bis zum Monde. Sein Stoff wird gebildet durch das Feuer. Bei seiner leichten und flüchtigen Natur nämlich strebt das Feuer nach oben, sowie die Erde bei ihrer Schwere und Starrheit nach unten strebt. Da es aber über den Himmel nicht hinausstreben kann, weil es außer diesem nichts weiter gibt, so bleibt es oben und wird von der Seele belebt und in ihre eigene Bewegung mit hineingezogen (II 1, 3). Das himmlische Feuer ist rein von aller irdischen Beimischung, da eine solche die Schnelligkeit der Bewegung hindern und den Glanz des Himmels trüben würde (II 1, 6). Mit Empedokles und Plato in der Annahme einig, daß der Stoff aus den bekannten vier Elementen bestehe, während er das sog. fünfte Element, den ätherischen Stoff des Aristoteles, abweist, bestreitet demnach Plotin doch die Notwendigkeit, daß das eine Element ohne das andere nicht bestehen könne, daß also z. B. das Feuer der Erde bedürfe, um sie zu verzehren, die Erde des Wassers, um nicht auseinanderzufallen usw., und erblickt hierin einen Widerspruch gegen den Begriff des Elementes (II 1, 2, u. 6). Das himmlische Feuer bedarf keiner Ernährung, da ja nichts von ihm abfließt; es kann weder vermindert noch vermehrt werden (II 1, 3). Daher sind auch die Gestirne, in denen das himmlische Feuer sich zu bestimmten Gebilden gleichsam kristallisiert (II 1, 7), keinen Affektionen unterworfen. Und da ihr Körper der Seele in keiner Weise widerstrebt, ihre Bestandteile sich nicht abnutzen, sondern stets und ohne Mühe von jener zusammengehalten werden, so sind sie nicht, wie die irdischen Geschöpfe, nur der Art nach, sondern zugleich als Individuen ewig (IV 4, 42; II 1, 2 u. 4).

Die Bewegung des Himmels ist die Kreisbewegung. Denn da er die erste Erscheinung des Intellektes ist und folglich den letzteren am genauesten nachahmt, der Intellekt aber, wie wir gesehen haben, ein sich bewegender Stillstand oder eine stille stehende

Bewegung ist, so kann sich auch der Himmel nur um einen ruhenden Mittelpunkt, d. h. aber nichts anderes, als im Kreise bewegen. Man kann diese Kreisbewegung auch so verstehen, daß der Körper sich von Natur in der Geraden bewegt, jedoch, von der Seele festgehalten und gebunden, um sie, als Zentrum, herumgeführt wird; oder daß die gerade Bewegung auf jedem Punkte zurückgestoßen wird, da es kein außerhalb des Himmels gibt; oder daß die Weltseele auch ihrer unmittelbaren Erscheinung, dem Himmel, die Allgegenwart zu verleihen sucht, die sie selbst besitzt; oder daß der Himmel, wie alles übrige, zu ihr hinstrebt, sie aber nicht wirklich erreichen kann und nun im Kreise um sie herumläuft, so wie der Intellekt das Eine umkreist. Die Kreisbewegung also entspricht im Sinnlichen der intelligiblen Einheit von Stillstand und Bewegung. Und nicht bloß bewegt sich der ganze Himmel im Kreise, sondern auch jedes einzelne Gestirn vollführt außer der allgemeinen Kreisbewegung die Bewegung um seinen eigenen Mittelpunkt, gleichsam als Ausdruck des Entzückens, womit es die Gottheit umfaßt, nicht infolge einer vernünftigen Überlegung, sondern mit Naturnotwendigkeit (II 2, 1 u. 2).

Auch die Gestirne nämlich sind empfindende Wesen, wenn sie auch bei der Affektionslosigkeit ihrer Körper keine Unlust, sondern bloße reine Lust empfinden. Das Universum als Ganzes freilich empfindet nichts, was außer ihm ist, da es ja eben selbst alles ist; es besitzt zwar eine Empfindung seiner selbst, aber keines anderen. Von den einzelnen Teilen des Universums hingegen haben wir bereits gesehen, daß sie sich wechselseitig aufeinander beziehen; und so werden auch die höheren Sphären die niederen empfinden, wenn auch dies nicht beabsichtigter-, sondern zufälligerweise, da sie doch mit ihnen in sympathischer Verbindung stehen (VI 4, 22 u. 24).

Aus der Weltseele hervorgegangen und durch sie beseelt, sind auch die Gestirne göttliche Wesenheiten. Sie sind die sichtbaren Götter im Gegensatze zu den früher erwähnten unsichtbaren (dem Einen, dem Intellekt und der Weltseele) und werden durch die Weltseele zur Einheit des Göttlichen überhaupt verbunden (V 1, 2). Ja, das gesamte Weltall ist, sofern es beseelt ist, selbst ein Gott, sofern es jedoch zugleich körperlich und sinnlich ist,

ein großer Dämon (II 3, 9). Das Leben aller dieser Götter ist frei vom Übel. Sie befinden sich zwar in einem Körper, erleiden jedoch keine Affektionen (II 9, 18). Sie leben gleichsam das selige, gleichmäßige und harmonische Leben der unsichtbaren Götter mit, indem sie unablässig ihre Urbilder in der übersinnlichen Welt betrachten und hierüber in Entzücken geraten (II 1, 9; II 2, 2). Da sie nichts bedürfen, so forschen sie und zweifeln sie auch nicht; das Urteilen, Schließen und Erwägen ist ihnen fremd; auch bekümmern sie sich nicht um das, was unter ihnen vorgeht. Sie besitzen daher auch keine Erinnerung und kein Gedächtnis. Denn diese beziehen sich auf ein Geschehenes und Vergangenes, kommen also nur veränderlichen Wesen zu. Die Götter hingegen sind stets sich selber gleich und denken folglich auch immer nur das Gleiche. Sie wissen auch nicht, daß sie gestern oder vor einem Jahre die Erde umwandelten, daß sie gestern oder vor langer Zeit lebten und wie lange sie schon leben; sie leben in ewiger Gegenwart. Und ebensowenig haben sie ein Wissen davon, auf welcher Station ihrer Bahn sie sich befinden oder wieviel sie schon zurückgelegt haben: ihre Bewegung ist nicht sowohl eine lokale, als vielmehr eine vitale, die Tätigkeit eines lebendigen Wesens in Beziehung auf sich selbst, die nach außen hin als Ruhe erscheint, stets vollendet ist und außer allem Verhältnis steht zur Zeit sowie zum Raume. So gleicht ihr Leben einem Reigentanze, den sie nach der Harmonie der Sphären um das Eine aufführen. In nie ermüdender Seligkeit genießen sie die wunderbaren Anschauungen der Ideenwelt. Und da sie nicht reflektieren und beratschlagen, sondern alles unmittelbar durch (unbewußte) Intuition erkennen, so bedürfen sie auch der Sprache nicht; denn diese ist ja nur ein Hilfsmittel, um die Mängel einer bloß mittelbaren Erkenntnis aufzuheben, hat also keinerlei Bedeutung, wo jeder Körper, wie im Himmel, völlig durchsichtig, gleichsam Auge ist und alle rein durch Intuition erkennen, was die andern denken (IV 4, 6 bis 9; IV 3, 18).

Da die Gestirngötter sich nicht um die Angelegenheiten der unter ihnen befindlichen Wesen bekümmern, so wendet Plotin sich mit aller Entschiedenheit gegen die gewöhnliche Auffassung, wonach die Sterne unmittelbar, wie bewußte Wesen, und mit Absicht in das Leben der Menschen eingreifen und, je nachdem

ob sie freundlich oder feindlich gesinnt sind, Glück und Unglück über die Einzelnen verhängen. Der astrologische Aberglaube seiner Zeit findet an Plotin einen unerbittlichen Gegner. Er nennt es lächerlich und ungereimt, daß die Sterne ihre eigene Beschaffenheit gemäß ihrer jeweiligen Stellung zu den übrigen verändern und hiernach das Schicksal der Menschen bestimmen. Er macht sich darüber lustig, daß die Menschen ihr Handeln nach der Konstellation der Gestirne, ihrem Aufsteigen und Niedergange einrichten, überhaupt, daß man die Entscheidung über die Weltordnung keiner einheitlichen Macht zuschreibt, sondern dies alles den Gestirnen überläßt, als ob es kein Eines gäbe, das an der Spitze des Weltalls steht, und von welchem alles abhängt. Die Götter, als welche wir die Gestirne anzusehen haben, können nichts Schlechtes wirken. Könnten sie es wirklich, so würde ihr Eingreifen in den Weltlauf die Einheit, Harmonie und Gesetzmäßigkeit des Daseins aufheben (II 3, 1 ff.; 13).

Trotzdem leugnet auch Plotin den Einfluß der Gestirne auf das Schicksal der Erde und des Menschen nicht. Aber er sucht diese Wirkung als eine rein natürliche, durch physikalische Ursachen hervorgebrachte darzustellen, wie sie denn z. B. Kälte und Wärme erzeugen, den Körper und seine Stimmung beeinflussen und als natürliche Vermittler der beseelenden Kräfte dienen, indem sie diese in den Stoff überleiten und dadurch die physischen Anlagen und seelischen Dispositionen mitbestimmen, von denen dann wieder die Handlungen und die Schicksale der Menschen abhängen. Im übrigen erklärt sich auch die astrologische Vorbedeutung der Gestirne nach Plotin aus der allgemeinen Sympathie und Antipathie des Weltalls und dem organischen Zusammenhange aller Dinge. Dieser setzt uns nämlich auch hier in den Stand, die in gewissen Teilen der Welt vor sich gehenden Bewegungen aus den entsprechenden Bewegungen anderer Teile zu erschließen. In diesem Sinne können die Gestirne allerdings mit einer himmlischen Schrift verglichen werden, aus welcher wir den Weltzusammenhang und damit auch die Zukunft der Menschen ablesen. Denn auch der Eintritt der Seelen in den Körper steht in genauestem Einklang mit dem gesamten Weltlauf (ebd. 5; 7 ff.). —

Zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen in der Mitte stehen die Dämonen. Plotin versteht hierunter die von der zweiten Weltseele ausgehenden Kräfte, während die erste Weltseele nur Götter erzeugt, die mit den ewigen Ideen zusammenfallen. Das Reich der Dämonen ist der Raum zwischen dem Monde und der Erde. Dieser Zwischenstellung zwischen der himmlischen und irdischen Welt entsprechend, vereinigen die Dämonen die Eigenschaften beider in sich: sie sind ewig, wie die Götter; auch vermögen sie, gleich diesen, die intelligible Welt zu schauen. Aber während die Götter affektionslos sind, sind die Dämonen den Affekten unterworfen, besitzen mithin auch einen Leib, zwar nicht aus sinnlichem, aber doch aus intelligiblem Stoff und können sich in Feuer- und Luftleibern zur Erscheinung bringen. Auch dünkt es Plotin nicht ungereimt, den Dämonen Erinnerung und sinnliche Wahrnehmung zuzuschreiben, wie auch anzunehmen, daß sie auf Anrufungen reagieren und durch Zauber gelenkt werden können, da sie ja den Menschen näher stehen als die Götter und in den Zusammenhang der irdischen Dinge eingegliedert sind. Denn alles, was in solcher Weise zu einem anderen in Beziehung steht, unterliegt bei der allgemeinen Sympathie der Dinge notwendig auch der Bezauberung; und nur was ganz auf sich selbst gestellt ist, das rein Geistige, was über alle Verflechtung mit dem Sinnlichen hinausliegt, ist damit, wie wir schon gesehen haben, der Möglichkeit der Bezauberung enthoben. Endlich hält Plotin es auch nicht für unwahrscheinlich, daß die Dämonen und Luftseelen sich auch der Sprache bedienen, da sie ja füreinander nicht durchsichtig sind; und er scheint auch die Götter der Volksreligion, die Stammes-, Stadt- und Lokalgötter, dem Kreise der Dämonen zuzurechnen (III 5, 6; IV 4, 43; II 1, 6; V 8, 10; IV 3, 18; VI 5, 12).

In solcher Weise sucht Plotin den Dämonen- und Seelenglauben seiner Zeit auf seinen philosophischen Kern zurückzuführen und ihm eine Stelle innerhalb seiner Weltanschauung anzuweisen. Freilich zeigt er sich, wenn irgendwo, gerade hier noch ganz im Banne des antiken Naturalismus mit seiner Verselbständigung und Versinnlichung der geistigen Potenzen befangen. Denn offenbar sind ja seine Dämonen garnichts anderes, als die Kräfte der Welt-

seele selbst, die individuellen Besonderungen, zu welchen sich diese bei ihrem Eingehen in die stoffliche Wirklichkeit auseinanderfaltet, und zwar in der Abstraktion vor ihrer Versinnlichung und Verkörperung festgehalten. Wie er schon die Weltseele nicht als eine bloße Bestimmung des Einen, sondern nur als eine selbständige geistige Substanz (Hypostase) zu begreifen vermochte, so hypostasiert er mithin auch deren einzelne Teilfunktionen und schraubt sie zu für sich seienden Geistern oder Dämonen empor, die als solche nun auch einen eigenen Leib und so etwas, wie eine eigene selbständige Persönlichkeit besitzen sollen.

Es ist sehr billig, vom Standpunkte der modernen Aufklärung aus über diese Ansicht des antiken Philosophen zu lächeln und sein prinzipielles Festhalten an der Magie, Mantik, Astrologie und Dämonenlehre ihm als krassen Aberglauben ins Gewissen zu schieben. Aber es zeigt doch in Wahrheit nur, wie wenig selbst ein geistig so hochstehender Mann, wie Plotin, imstande ist, sich von den Vorurteilen und herrschenden Meinungen seiner Zeit gänzlich frei zu machen. Mit Recht hat Kirchner den Plotin gegen solche und ähnliche Vorwürfe in Schutz genommen und daran erinnert, wie tief selbst die erleuchtetsten Geister des Christentums, ein Paulus, ein Origenes, im Aberglauben darinsteckten, von einem Plato und Aristoteles ganz zu schweigen, die in jeder Beziehung noch viel abergläubischer waren, als Plotin, und deren Befangenheit in den Zeitvorurteilen ihr philosophisches Ansehen bei den Heutigen doch nicht schmälert. «Was uns als ausschweifender Aberglaube erscheint, bildete zur Zeit Plotins einen ebenso unumstößlichen Inhalt des allgemeinen Bewußtseins, wie die Sphären der Ptolemäischen Weltanschauung. Der Einzelne, der alles dies mit einem Wurfe geleugnet hätte, wäre verspottet worden, aber er hätte keine Wirkung ausgeübt. Nicht das Bestreiten, sondern das Begreifen erschien als die Aufgabe des Philosophen. Die Tatsachen schienen durch die Erfahrungswissenschaft mit derselben Sicherheit festgestellt, wie für uns die Gesetze der Schwerkraft oder die Umdrehung der Erde um die Sonne.»[1] Und wie viele sind denn etwa unter uns imstande, den monistischen Seelenbegriff rein zu fassen, und fallen

[1] a. a. O. 193 f.

nicht doch immer wieder dahin zurück, die Einzelseelen als für sich seiende Subjekte vorzustellen, die alsdann natürlich auch einen irgendwie beschaffenen Leib besitzen müssen? Erwägt man, welche große Rolle der «intelligible Stoff» unter dem Namen des «Astralleibes» oder «Metaorganismus» noch gegenwärtig bei Okkultisten und Theosophen spielt, so haben wir wahrlich keine Veranlassung, uns darüber zu wundern, wenn der intelligible Stoff, der bei ihm, wie gezeigt, zunächst nichts anderes, als die Weltseele selbst in ihrem stofflichen Verhältnis zum formierenden Prinzip des Intellektes bedeutet, sich ihm unversehens in einen wirklichen Stoff im Sinne der gewöhnlich sogenannten Stofflichkeit verwandelt. Denn auch der «Astralleib» ist ja garnichts anderes, als ein sinnliches naturalistisches Symbol für die als solche rein geistige und übersinnliche Funktion der Seele in ihrer individuellen Beschaffenheit. Die meisten Menschen sind jedoch infolge ihrer instinktiven naturalistischen Denkweise nicht imstande, den Begriff eines reinen Geistes zu fassen. Sie müssen auch diesem noch wieder eine stoffliche Unterlage geben und klammern sich alsdann um so hartnäckiger an einen übersinnlichen Materialismus mit seiner Annahme eines intelligiblen Stoffes an, je deutlicher sie die Unhaltbarkeit des sinnlichen Materialismus der gewöhnlichen Naturwissenschaft durchschauen. Übrigens sucht ja auch Plotin, wie wir gesehen haben, die ärgsten Auswüchse des zeitgenössischen Aberglaubens zu beschneiden, und ist überall nach Kräften bemüht, die Tatsachen auf natürliche Weise zu erklären und ihnen einen philosophischen Gehalt durch die Eingliederung in seinen spiritualistischen Monismus abzugewinnen. Dabei läßt er jedoch im einzelnen die Frage offen, wie weit und ob er selbst an die Tatsachen glaubt; ja, es scheint zweifelhaft, ob die Dämonen bei ihm nicht am Ende bloße Allegorisierungen und Symbole ethischer und psychologischer Begriffe bedeuten, die nur mit Rücksicht auf das Verständnis der Zeitgenossen in der Gestalt göttlicher Wesen und Dämonen auftreten. So wirft er den Gnostikern auch ihren Glauben an Zauberformeln, Bannsprüchen und Beschwörungen vor und tadelt sie, daß sie die Krankheiten zu Dämonen personifizierten, anstatt deren Ursachen, wie es doch viel näher liege, in rein natürlichen Vorgängen zu suchen (II 9, 14). —

Die Gestirne und Dämonen bilden zusammen die himmlische Natur. Ihr steht nun die Erde gegenüber und bildet mit Einschluß der auf ihr lebenden Geschöpfe die irdische Natur. Während in jener alles Einzelne ewig ist, ist hier das Reich des Werdens und Vergehens. Während in der himmlischen Natur ewige Ordnung und Regelmäßigkeit herrscht, ist die sterbliche Natur der Erde der Unordnung und Regellosigkeit preisgegeben (I 8, 6). Wohl ahmt auch das Irdische die Weltseele nach. Da aber diese Nachahmung in so viel größerer Entfernung vom Höchsten stattfindet und auch aus gröberem Stoffe geschieht, so haben seine Gebilde keinen Bestand und vermag es dieselben aus Mangel an Kraft nicht im Dasein zu erhalten (II 1, 5). Die irdische Welt nämlich besteht nicht, wie die himmlische, nur aus einem einzigen Stoffe, sondern in ihr sind vielmehr alle Elemente gemischt enthalten (II 1, 6 u. 7). Da sie jedoch alle nähere Bestimmtheit von außen durch die höhere Sphäre empfängt, so findet auch bei ihr und der letzteren wieder dasselbe Verhältnis, wie zwischen dem Stoffe und der Form statt, das wir überall in der gesamten Wirklichkeit herrschend fanden. Die Welt ist der leidende, der Himmel der tätige Teil der Natur; und wie es der Umschwung der Sphären ist, wodurch überhaupt die Bewegung der Stoffe hervorgebracht wird, so hat auch das Beseelte und Lebendige an und für sich selbst nur eine unbestimmte und zufällige Bewegung, wie die Pferde vor einem Wagen, bevor sie von dem Fuhrmann in eine bestimmte Richtung gelenkt werden (II 3, 13).

Die Erde ruht im Mittelpunkte des gesamten Weltalls (II 1, 7). Wie die übrigen Gestirne, so hat auch sie eine Seele, ist also auch ihrerseits ein vernünftiges, lebendiges Wesen, eine Gottheit. Nur darüber kann man im Zweifel sein, ob die Erde auch Sinnesempfindungen besitze. Allein, wenn alles auf der Welt in sympathischer Beziehung zueinander steht, so werden wir auch der Erde eine Empfindung ihrer einzelnen Teile untereinander und auch der ganzen Erde eine solche im Verhältnis zu den außer ihr befindlichen Geschöpfen zuzuschreiben haben. Plotin meint diese Annahme schon um der Gebetserhörung und der magischen Wirkungen willen nicht abweisen zu können, obschon er zugibt, daß wir uns von der Art ihrer Empfindungen schlechterdings

keine Vorstellung machen, ihre Empfindungen auch durch keine besonderen Organe vermittelt sein können (IV 4, 22 u. 26). Jeder Teil der Erde also ist beseelt; aber auch die Erde als Ganzes ist es. Und wie überall, so schwebt auch bei ihr über der vegetativen die empfindende und über beiden, als höchstes lenkendes Prinzip, die vernünftige oder göttliche Seele (ebd. 27).

Aus der Tätigkeit der Erdseele sucht nun Plotin auch die nähere Beschaffenheit der Erde sowie das auf ihr befindliche Leben zu erklären. Denn die materialistische Ansicht, wonach das Leben und die Vernunft aus der bloßen ungeordneten Bewegung der Atome oder der Elemente hervorgegangen sein sollen, erscheint ihm so offenbar ungereimt und unmöglich, daß er es nicht einmal für der Mühe wert hält, sie zu widerlegen. Wohl bedarf es der Materie, um Leben zu erzeugen und Gestalten zu bilden; allein jede mechanische Ursache ist aus der schöpferischen Tätigkeit der Natur hinwegzudenken, da durch Druck und Stoß die bunte Mannigfaltigkeit von Farben und Gestalten unmöglich entstanden sein kann. Aus dem Schauen vielmehr, der unbewußten Tätigkeit des Begriffes oder Logos müssen auch die Geschöpfe und Erzeugnisse der Erde hervorgegangen sein, d. h. aber nichts anderes, als daß die Erdseele das schöpferische Prinzip der Pflanzen wie der Tiere bildet (III 1, 3; III 8, 1 bis 3). Aller Lebensprozeß ist, wie wir früher schon gesehen haben, ein unbewußter Denkprozeß; alles Leben ist ein hellerer oder dunklerer Gedanke (III 8, 8). So beruht auch das Wachsen in der Zeit nicht auf der bloßen Bewegung der stofflichen Masse, sondern darauf, daß zu ihr die Tätigkeit des Begriffes hinzukommt, der jene Bewegung zu einem bestimmten Ziel hinleitet (IV 7, 5). Schon in der mineralischen Natur offenbart sich jene Tätigkeit in dem Wachstum und den Bildungen der Gesteine. Noch deutlicher zeigt sie sich bei den Pflanzen (IV 4, 27). Aber auch die Tierseelen verdanken ihre Existenz der schöpferischen Kraft der Erdseele, wofern sie nicht etwa sündige Menschenseelen sind, die zur Strafe in den tierischen Leib gebannt sind (I 1, 11). Kommt also das Leben sozusagen durch das Einstrahlen der Seele in den Körper zustande und sind es die samenkräftigen Begriffe, die *logoi spermatikoi,* die den Fortpflanzungsprozeß bedingen, so beruht der Tod darauf, daß

die schöpferische Seele ihre Tätigkeit aus dem Körper zurückzieht. Aber auch dann, wenn der höhere Teil der Seele aus dem Körper bereits entwichen ist, wirkt der niedere Teil noch eine Zeit lang in ihm fort, wie dies die Haare, die auf Leichnamen wachsen, und die länger werdenden Nägel, vor allem aber die Tiere zeigen, die sich nach der Zerschneidung noch geraume Zeit bewegen (IV 4, 29). —

Im Ganzen betrachtet, ist die Natur nicht dasjenige Gebiet, dem das Interesse des Philosophen zugewandt ist. Er hat die hierher gehörigen Probleme immer nur gelegentlich gestreift und sich, außer in seiner Abhandlung über die Bewegung des Himmels, die aber rein metaphysischer Natur ist, nur noch in der kleinen Abhandlung «Über die totale Mischung», d. h. die gegenseitige Durchdringung aller Körper, im Zusammenhange mit der Natur beschäftigt (II 7).

Von allen Geschöpfen auf der Erde interessiert ihn im Grunde nur der Mensch. Diesem aber hat er so eingehende und liebevolle Untersuchungen gewidmet, daß die hierher gehörigen Gebiete neben der metaphysischen Prinzipienlehre den Schwerpunkt seiner Weltanschauung enthalten.

5. Die Anthropologie

Wie alles Existierende, so gehört auch der Mensch ursprünglich der Sphäre des Intelligiblen an. Bevor er ins zeitliche Dasein eintrat, war er ein Teil der idealen Welt. Er existierte als Idee unter den Ideen und genoß damit zugleich auch alle Vorzüge eines solchen idealen Daseins. Aller Stofflichkeit und Sinnlichkeit entrückt, war er ebensowohl eines wie alles, in seinem Dasein unbeschränkt, in unmittelbarer Einheit mit dem gesamten (intelligiblen) Universum. Alle Dinge waren ihm offenbar, er schaute alle und war selbst wiederum für alle durchsichtig, ein schlechthin vollkommener Intellekt. Frei von Leiden, als ein Teil der Weltseele, beherrschte er mit ihr die Welt, ohne selbst dem Werden und der Veränderung zu unterliegen (VI 4, 14 u. 16; IV 8, 2 u. 4).

Nun herrscht aber, wie wir gesehen haben, in der gesamten Wirklichkeit das Gesetz einer unaufhörlichen Stufenfolge, eines Herniedersteigens von höheren zu immer tieferen Sphären, indem

jede Sphäre genötigt ist, sich an die nächstfolgende niedere Sphäre mitzuteilen; und so kann auch die menschliche Seele nicht in jenem Urzustande, in der übersinnlichen Welt verbleiben. Sobald ihre Zeit gekommen ist, tritt sie aus dieser Sphäre heraus, wie auf den Ruf eines Herolds, hinein in die Sinnenwelt und wird nun infolge hiervon, wie mit magischer Gewalt, immer tiefer und tiefer in die Körperlichkeit herabgezogen. Zuerst gehen die Seelen bei ihrem Hervortauchen aus dem Intelligiblen in den Himmel ein, der der geistigen Welt am nächsten steht, und empfangen von diesem ihren Körper. Von hier aus geht es dann weiter in die irdische Welt, in menschliche und noch tiefer stehende Körper oder aber in die höheren Sphären zurück, und dies alles mit unentrinnbarer Notwendigkeit nach einem Naturgesetze, das unmittelbar in den Seelen wirkt und sie veranlaßt, sich dorthin zu begeben, wohin die innere Stimme sie ruft, ein jeder nach seiner Besonderheit und doch zugleich im Einklang mit dem großen Ganzen (IV 3, 13 u. 15; IV 8, 5 u. 7).

Freilich, daran ist ja nicht zu zweifeln, daß die Seelen sich viel besser in der Sphäre des Intelligiblen befanden. Der Aufenthalt im Körper ist ein Verweilen im Übel. Unwillig über die im Irdischen ihnen auferlegten Fesseln, eilen die Seelen, von hier fortzukommen, um baldmöglichst wieder zu ihrem Ursprungsort zurückzukehren (IV 8, 1; IV 8, 5; III 8, 8; VI 9, 9). Allein damit würde ja das Übel, das der Seele hierdurch widerfährt, Gott zugeschrieben und das Eine, die absolute Ursache aller Dinge und also auch der Naturnotwendigkeit, mit dem Vorwurfe belastet, den Fall der Seele verschuldet zu haben; dies aber ist es, wogegen das religiöse Gefühl Plotins sich aufbäumt. Er sucht daher das Heraustreten der menschlichen Seele aus der intelligiblen Einheit und ihr Herabsteigen in die Sinnenwelt trotz der hiermit verknüpften Übel als einen Gewinn für die Seele hinzustellen: als ob die Seele hierdurch ihrer Fähigkeiten und Kräfte, die im Intelligiblen schlummern, sich bewußt, durch die Erfahrung des Übels und des Bösen innerlich bereichert würde und dadurch erst zur Erkenntnis ihrer höheren Würde und intelligiblen Wesenheit gelangte. Allein abgesehen davon, daß dieser Gewinn den Schaden doch nur alsdann übersteigen könnte, wenn sie überhaupt keinen

solchen genommen hätte, sondern nur möglichst schnell wieder emporstiege, so ist jenes ja schon deshalb ein schlechter Trost, weil die leibfreie Seele nach Plotin kein Gedächtnis und keine Erinnerung besitzt; sie würde also bei ihrer Rückkehr ins Jenseits die Erinnerung an ihre irdischen Schicksale wieder verlieren und sonach durch ihr Verweilen im Diesseits nichts hinzugewinnen, was sie nicht bereits vorher ihr eigen nannte (IV 8, 5 u. 7; IV 3, 25; IV 4, 1). Aber die Seelen, erwidert Plotin, hatten für den Organismus zu sorgen, ihn ins Dasein zu rufen, zu leiten und auszubessern. Hierbei hatten sie ihrer selbst nicht acht und wurden gefesselt, wie durch Zaubermacht gebunden und durch die Sorge um die Natur zurückgehalten (III 2, 7; IV 8, 2; IV 3, 17). Indessen ist bei dieser Ansicht die Existenz der Körperwelt und die Notwendigkeit des Herabsinkens der Seelen bereits vorausgesetzt; und folglich kann auch dieser Grund jene erste Notwendigkeit nicht erklären.

Unter solchen Umständen weiß sich auch Plotin keinen anderen Rat, als auch hier wieder die Einzelseelen, die an sich doch bloße funktionelle Einschränkungen der absoluten Seele sein sollen (IV 4, 9), zu für sich seienden und selbständigen Subjekten zu erheben (IV 7, 13) und ihnen damit selbst die Schuld an ihrem Abfall von ihrem wahren Wesen und die hierdurch bedingte Verschlechterung ihres Zustandes aufzubürden (III 3, 3). Vor ihrer Verkörperung soll die Seele schon einen bestimmten (intelligiblen) Charakter, bestimmte Neigungen und Dispositionen besessen haben, die entscheidend für die Wahl ihres Dämons, d. h. für die Beschaffenheit des Körpers wurden, mit dem sie sich im Sinnlichen vereinigt, und demnach zugleich auch für ihr Schicksal auf der Erde. Weder Gott, noch der Stoff also ist Schuld des Unheils, sondern vielmehr der eigene Charakter des Menschen (III 4, 5). Der empirische Charakter aber ist nur ein Abbild des überempirischen intelligiblen Charakters, und dieser selbst ist wiederum durch das Verhalten der Seele in früheren Lebensläufen bestimmt. Nur die erste Wahl des Dämons geschah absolut freiwillig, durch einen Akt intelligibler Freiheit; insofern kann man sagen, daß die Seele sich ihr Schicksal selbst gewählt habe. Der Grund für diesen ersten ursprünglichsten Freiheitsakt aber kann

nur in der Unwissenheit der Seele, nur darin liegen, daß die Seele nicht wußte, was sie tat, als sie den niederen Zustand innerhalb der Sinnenwelt gegen den höheren im Intelligiblen eintauschte, was freilich auf dem Standpunkte Plotins um so unbegreiflicher ist, als es mit der Behauptung der Allwissenheit der Seele in ihrem intelligiblen Zustande schlechterdings nicht zu vereinigen ist (IV 8, 7).

Und worin besteht nun nach Plotin die Schuld der Seele, jene «Urschuld», von welcher alle spätere Verschuldung während des irdischen Lebenslaufes nur eine Folge und gleichsam nur ein Abbild darstellt? (IV 8, 5). Die Antwort Plotins ist die uralte, wie sie überall in den arischen Religionen, bei den Indern wie den Persern mit der gleichen Regelmäßigkeit wiederkehrt, wie sie in den orphisch-pythagoreischen Mysterien zu einem festen Glaubenssatz geworden, von Plato zu einem Bestandteil seiner Philosophie erhoben, in die esoterischen Spekulationen der ägyptischen Priesterweisheit aufgenommen worden war und auch noch in die christliche Religion hineinspielt: der tollkühne Übermut und die Werdelust und das erste Anderssein und das Verlangen, sich selbst anzugehören, sie haben den Abfall der Seele von Gott verschuldet, sie sind der Anfang des Bösen und des Übels für die Einzelseelen. «Ihrer Selbstherrlichkeit froh, benutzten sie ihre Fähigkeit, sich aus sich selbst herauszubewegen, und so verloren sie, weil sie den entgegengesetzten Weg einschlugen und sich weit von ihrem Ursprung entfernten, die Erkenntnis, daß sie selbst von dorther stammten, wie Kinder, die früh vom Vater getrennt und lange Zeit hindurch in der Fremde aufgezogen werden, weder sich selbst noch ihren Vater mehr erkennen. Indem die Seelen also weder jenen noch auch sich selbst mehr sahen, vielmehr sich selbst in der Vergessenheit ihres Ursprungs verunehrten, die Welt ehrten und alles andere mehr als sich selbst bewunderten, sich ihm erstaunt zuwandten, es lieb gewannen und sich an diese Dinge hingen, rissen sie sich selbst so weit als möglich von dem los, was sie geringschätzig aufgaben. So wird die Wertschätzung der Dinge im Diesseits und die Geringschätzung ihrer selbst für die Seelen der Grund zur vollständigen Unkenntnis jener Welt» (V 1, 1).

Wir haben ja bereits gesehen, daß die einzelnen Teile der Vernunft, eben weil sie dies sind, nicht alle einander gleich, mithin auch nicht gleich gut sein können; es muß folglich auch bessere und schlechtere Seelen geben (III 2, 18). Auch ist es ja selbstverständlich, daß Wesen, die sich frei bestimmen, sich bald dem Besseren, bald dem Schlechteren zuneigen, und daß eine anfangs geringe Abweichung den begangenen Fehltritt im weiteren Fortgang immer stärker und größer hervortreten läßt (III 2, 4). Nun ist das Schlechte rein als solches, wie gesagt, der Stoff. Soweit also eine Seele schlecht ist oder soweit es ihr am Guten mangelt, insoweit ist sie stofflich, mit Maßlosigkeit gemischt, den Leidenschaften der Körperlichkeit unterworfen und ist ihre Form, ihr rein ideales Wesen oder ihre Anschauung durch die Finsternis des Stoffes getrübt. Denn damit hört sie auf, vollkommen, allein dem Intellekte zugeneigt, vom Stoffe abgewandt und rein durch die Vernunft bestimmt zu sein; damit blickt sie, statt nach dem Sein, nach dem Werden, statt nach dem Bestimmten, nach dem Unbestimmten, Maßlosen und Bösen hin und wird infolge hiervon selbst mit der Stofflichkeit behaftet. Ist doch der Stoff, wie Plotin sich ausdrückt, so schlecht, daß er auch dasjenige, was noch gar nicht in ihm befindlich ist, was nur zu ihm hinblickt, mit dem ihm eigenen Bösen erfüllt und zu sich herabzieht (I 8, 4 u. 5). In der Tat könnte ja auch die Seele gar nicht in die Erscheinung eintreten, wenn sie nicht vor ihrem Eintritt eine Nötigung hierzu in sich hätte; ihr Herabsteigen in den Körper setzt voraus, daß sie eine starke Anlage, affiziert zu werden, schon in ihrem jenseitigen Zustande besaß (II 3, 10). An den letzten Platz des Intelligiblen trotz ihrer Göttlichkeit gestellt und der sinnlichen Natur benachbart, mußte sie dieser etwas von ihrem eigenen Wesen mitteilen, zugleich aber auch etwas von ihr empfangen, eine Notwendigkeit, die Plotin, wie gesagt, bildlich auch so auszudrücken sucht, daß die Seele bei ihrer Gestaltung des Stoffes ihre eigene Sicherheit nicht genügend wahrnahm, sich jener Tätigkeit mit stärkerer Neigung, als gut war, hingab und infolge hiervon, als Teil, sich von der allgemeinen Seele loslöste und in das Innere des von ihr beherrschten Gegenstandes eintauchte (IV 8, 7).

Sofern also die Teilseele dem über ihr befindlichen Intellekte zugewandt ist, wird sie von diesem erleuchtet; denn insofern ist sie ja selbst Vernunft und, als Idee, die unmittelbare Identität des Subjekts und des Objekts (IV 4, 2). In diesem Zustande trifft sie auf ein Seiendes, fallen Denken und Sein, Wesen und Wirklichkeit bei ihr unmittelbar in eins zusammen und ist sie selbst eine schlechthinige Wirklichkeit. Sofern sie jedoch dem Niederen zugewandt ist, trifft sie auf ein Nichtseiendes; dadurch büßt sie aber nicht bloß selbst an Wirklichkeit ein, sondern trennt sich auch in ihr der Gedanke ihrer selbst von ihrem Wesen. Indem sich die Seele zu sich selbst hinwendet und also aus dem Zusammenhange mit dem Ganzen der Vernunft heraustritt, ihr eigenes besonderes Wesen lieb gewinnt, etwas für sich selbst zu sein beansprucht und sich rein auf ihr eigenes Gebiet zurückzieht, hat sie nur mehr eine Erinnerung (μνήμη), eine bloße Vorstellung ihrer selbst und treten Objekt und Subjekt, Denken und Sein bei ihr als zwei Verschiedene auseinander. Denn hierdurch macht sie das Niedere, das Nichtseiende zu ihrer Vorstellung: damit aber schreitet sie ins Leere und büßt sie ihre ursprüngliche Bestimmtheit ein. Indem sie nämlich dieses Bild, diese Vorstellung ihrer selbst zum Objekt ihres Denkens macht, gestaltet sie es, geht sie fröhlich darin ein oder wird sie es unmittelbar selbst, denn woran sie denkt, das ist und wird sie; ihr Denken ist ja ihre Wirksamkeit und Wirklichkeit, ihre Vorstellung folglich auch als solche selbst ihr Dasein (III 9, 2; IV 4, 3; IV 8, 4). Mit andern Worten: ihre Hinwendung zum Sinnlichen, ihre Anschauung der Scheinwelt beraubt die Seele zugleich ihrer unmittelbaren Wirklichkeit und verwandelt sie in ein bloßes Bild, eine unwirkliche Vorstellung ihrer selbst, das als solches an den Körper geknüpft, durch den letzteren bedingt ist, und dessen Sinne nur die schwachen und groben Abbilder der ursprünglichen Erkenntnis der Seele darstellen (VI 7, 5).

Man kann die unwirkliche, scheinhafte Natur des Ich, das dem Plotin bei diesen Erwägungen offenbar vorschwebt, nicht treffender charakterisieren und bestimmter aussprechen, als es hiermit von ihm geschehen ist. Wenn überhaupt, so hat er mit diesen Erwägungen den Begriff des Bewußt-Seins in der Tat ergriffen.

Aber wie weit ist er von jener Grundbehauptung der neueren Philosophie mit ihrem *Cogito ergo sum* entfernt, wonach das Bewußtsein als solches das eigentliche und wahre Sein, das Ich die gesuchte unmittelbare Identität des Denkens und des Seins, des Subjekts und des Objekts, des Wesens und seiner Erscheinung oder seines Wirkens bildet! Nach Plotin ist das Bewußtsein zwar ein gedankliches, ideales, vorstellungsmäßiges Sein im Unterschiede von der alogischen, der Vorstellung entgegengesetzten Stofflichkeit, allein es ist darum doch kein Sein im eigentlichen Sinne, keine ursprüngliche selbständige Wirksamkeit und Wirklichkeit, sondern eine bloße Hypostase im strengen Sinne, ein Gewirktes, ein passives Produkt des allein aktiven unbewußten Logos, das zu seinem Zustandekommen das Vorhandensein eines Körpers voraussetzt (II 1, 5). Wir erblicken uns folglich im Bewußtsein auch nicht, wie wir an uns sind, sondern gleichsam nur «wie im Spiegel des Dionysos», als Erscheinung, und wir sind in diesem Zustande um so weniger wir selbst, d. h. unser wahres Wesen, je tiefer wir in die Sinnlichkeit versenkt sind (IV 3, 12; IV 4, 3; IV 8, 4). Würde die neuere Philosophie diese Einsicht des Plotin mehr beherzigt haben, so würde sie der vergeblichen Anstrengungen enthoben gewesen sein, den Inhalt der Wirklichkeit auf rein logischem Wege unmittelbar aus dem Begriffe des Bewußtseins herauszuklauben. Und nicht bloß der Rationalismus mit seiner vermeintlichen apriorischen Erkenntnisweise, sondern auch der Empirismus, moderne Positivismus und erkenntnistheoretische Idealismus mit ihrer Gleichsetzung des Bewußtseins und des Seins würden nicht die heutige Macht und Ausdehnung gewonnen haben. Ist doch tatsächlich in jener Auffassung des Plotin die Widerlegung des *Cogito ergo sum* bereits enthalten. Jetzt dagegen hat das Streben nach apodiktischer Gewißheit der Erkenntnis und nicht zuletzt der geheime Wunsch, die Annahme eines göttlichen Bewußtseins und damit gewisse Dogmen der positiven Religion philosophisch zu rechtfertigen und zu begründen, den Unterschied des bewußten und des unbewußten Seins so völlig verwischt und eine solche Verwirrung der Ansichten über die wahre Bedeutung des Bewußtseins angerichtet, daß jeder Versuch einer Wiederherstellung der ursprünglichen

Ansicht des Plotin von vorneherein auf Widerstand stößt und das Dogma selbst unter den Philosophen zum herrschenden geworden ist, ein unbewußtes Denken sei ein Widerspruch in sich selbst und sei folglich auch zu denken unmöglich.

Wie steht es nun also mit dem Fall der Seelen? Ist ihr Hervortauchen aus der allgemeinen Vernunft dadurch verständlicher geworden, daß Plotin es als einen selbstgewollten Akt der Seelen hinstellt? Aber auch diese Auffassung leidet ja offenbar an dem Widerspruche, daß sie ein selbständiges Handeln der Seele annimmt, noch ehe diese wirklich selbständig ist; auch mit ihr also wird dasjenige schon vorausgesetzt, was gerade erst erklärt werden soll, nämlich eben die Selbständigkeit und Vereinzelung der Seelen. Gibt es eine Veranlassung für die Ideen, aus der Einheit mit dem Intellekt herauszutreten und dadurch Seelen im eigentlichen Sinne zu werden, ist es, wie Plotin behauptet, wider deren Natur, fern vom Werden und ruhig im Intelligiblen zu bleiben (VI 7, 1), so kann jene Veranlassung offenbar nur in der Naturnotwendigkeit gesucht werden, die überhaupt den Prozeß des Herniedersteigens der höheren in die niederen Sphären beherrscht, und von welcher wir früher gesehen haben, daß sie letzten Endes mit der Energie oder der Willensaktion des Einen zusammenfällt, kraft welcher sich dieses in die Vielheit seiner Erscheinungen auseinanderfaltet. Dann ist aber ihr Herabsinken in die sinnliche Stofflichkeit nicht eine Schuld der Seele, sondern, wenn hier überhaupt von einer Schuld die Rede sein kann, so ist sie eine solche des Einen, von welchem die Initiative des gesamten Weltprozesses ausgeht. Das wird denn auch von Plotin selbst schließlich zugegeben, wenn er sagt: sofern die Verbindung der Seele mit dem Körper nicht durch äußere Gewalt, sondern durch ihre eigene Natur und Neigung zustande komme, insofern könne sie allerdings als eine freie Tat angesehen und könne von einer Schuld der Seele, von der Vermessenheit ihres Heraustretens aus dem Intelligiblen gesprochen und ihr Aufenthalt in der Sinnenwelt für eine Strafe der Seele angesehen werden. Insofern jedoch ihr Herabsteigen durch die allgemeine Naturnotwendigkeit und die Rücksicht auf die Körperwelt bedingt sei, insofern könne man sagen, daß Gott die Seele herabsende und könne man folglich

Gott als die letzte Ursache für den Fall des Intelligiblen ansehen (IV 8, 5). Da ist es denn freilich nur zu wohl begründet, wenn Plotin sich eingehender als irgend ein anderer Philosoph um die Theodicee bemüht hat. Denn die möglichste Abschwächung des Gewichtes der Übel in der Welt und das energische Eintreten für den Optimismus hat auch für ihn, ebenso wie für das Christentum, im Grunde gar keinen andern Zweck, als Gott von der Verantwortung für die Weltschöpfung zu entlasten und die erfahrungsmäßigen Mängel der Wirklichkeit mit der Annahme in Übereinstimmung zu bringen, daß ihr Schöpfer ein gutes Wesen, ja, das Gute schlechthin selbst sein soll. —

Mit dem Herabsinken in die Körperwelt hat die Seele ihre ursprüngliche Freiheit eingebüßt. Sie hat ihre Schwingen, wie Plato sagt, verloren, ist gefallen und in Banden, begraben und wie in einer dunklen Höhle eingeschlossen. Nur der höhere Teil der Seele bleibt stets im Intelligiblen, d. h. als Funktion der oberen Weltseele bleibt die Seele von der Körperlichkeit unberührt. Soweit sie jedoch zugleich Funktion der unteren Weltseele ist, wird sie in die Sinnlichkeit eingetaucht, von ihr überwältigt und verwirrt und geht sie ihrer ursprünglichen Reinheit verlustig. So ist die menschliche Seele ein Doppelwesen, ein Amphibium, indem sie gleichzeitig sowohl in Jenseits, wie im Diesseits lebt (IV 8, 4 u. 8). Der Mensch selbst aber ist sogar ein dreifach zusammengesetztes Wesen, nämlich als rein intelligibler, als seelischer oder inwendiger und als sinnlicher (empirischer) oder äußerlicher. Das eigentliche Wesen des Menschen, seine Essenz, der wahre Mensch ist nur der intelligible Mensch, d. h. die Idee des Menschen, an welcher gleichsam die Weltseele hängt, und von welcher sie in die Sinnenwelt herabreicht (I 1, 7 u. 10; VI 7, 5). Dieser wahre Mensch also ist mit dem Intellekt identisch und daher ein schlechthin denkendes Wesen. Der seelische oder inwendige Mensch hingegen, der sich zu jenem wie der Stoff zur Form verhält, befähigt bloß zum Denken oder vermittelt die Denktätigkeit des sinnlichen Menschen (V 1, 10; I 1, 13). Bei beiden ist die Denktätigkeit als solche unbewußt (I 4, 9; IV 8, 8). Der dritte empirische oder sinnliche Mensch endlich ist die Einheit des Körpers und des seelischen

Menschen, und dieser erst ist denkend im bewußten oder diskursiven und reflexiven Sinne des Wortes. Alle drei Menschen betrachtet Plotin auch hier wieder als trennbare und voneinander unabhängige Wesenheiten. Sie sind jedoch in Wahrheit bloß verdinglichte Abstraktionen oder abstrakt herausgegriffene Momente des ganzen Menschen, und zwar ist der intelligible Mensch der übersinnliche intelligible absolute Wesensgrund des Menschen, der seelische Mensch der Intellekt in seiner Beziehung auf den Körper oder seiner Einschränkung zur Individualseele, der empirische Mensch die Einheit der Seele mit dem ihr zugehörigen Leibe. In diesem Sinne behauptet auch Plotin, daß jeweils der niedere Mensch an dem höheren teil habe, sofern der Leib beseelt, die Seele ihrerseits begeistet ist. Der intelligible Mensch erleuchtet gleichsam den seelischen, dieser wiederum den sinnlichen; in jedem von ihnen aber sind im Grunde alle drei, nur dieses in verschiedenem Sinne (VI 7, 6). So erstrecken sich die Seelen bis zur Erde, ihr Haupt aber steht fest gegründet über dem Himmel; und wie weit sich auch die Seele von ihrem Ursprungsort entfernt, sie ist doch von der absoluten Vernunft, dem Intellekt nicht abgeschnitten (IV 3, 12; IV 1, 1). —

Die Verbindung der Seele mit dem Leibe denkt Plotin sich so, daß die Seele nicht selbst unmittelbar in den Körper eingeht, sondern nur, gleichsam wie ein Licht, in ihn hineinleuchtet und dadurch den Körper zu einem Abbilde des intelligiblen Menschen gestaltet, während sie selbst in sich verharrt. Die Seele ist im Körper nicht ihrer Substanz, sondern nur ihrer Funktion nach, also nicht wie der Körper im Raum, wie die Eigenschaft im Substrat, wie das Ganze in den Teilen, auch nicht wie die Form im Stoff oder der Steuermann im Schiffe, denn dieser ist nur zufälligerweise und auch nicht im ganzen Fahrzeug enthalten, sondern vielmehr wie das Feuer in der erwärmten oder beleuchteten Luft, d. h. wie die wirkende Kraft in ihrem bezüglichen Organe. Plotin drückt sich daher auch so aus, nicht die Seele sei im Körper, sondern der Körper in der Seele. Die Seele ist sozusagen die Funktion des Körpers in dem Sinne, daß sie sich des Körpers bedient, um zu funktionieren und sich nach außen zur Erscheinung zu bringen; und zwar wirkt sie verschieden je nach

der Verschiedenheit und Beschaffenheit der Organe, vermittelst deren sie ihre Wirksamkeit ausübt. Die Verschiedenheit ihrer Wirkungsweise also kommt in die Seele durch die Verschiedenheit der Organe hinein; sie selbst aber wirkt immer als Ganzes und steht somit über der Verschiedenheit ihrer Wirkungsarten (VI 3, 20 bis 23; I 1, 4 bis 6). «Wir» also sind nicht die vegetative, d. h. auf den Körper bezügliche und durch ihn bedingte Seele, sondern das reine Denken oder der Geist, und wenn dieser in Wirksamkeit befindlich ist, so sind «wir» tätig (I 4, 9). Wir beherrschen vom Denken aus den Körper, und dieser heißt als Ganzes ein lebendes Wesen. Streng genommen, ist jedoch das Leben nur im Denken. Der Körper lebt also nur durch das Denken und ist auch nicht «wir selbst», sondern in seiner Vereinigung mit der Seele jenes «vielgestaltige Tier» (θηρίον ποικίλον), von welchem bei Plato die Rede ist, und das er auch als «das Löwenartige» (τὸ λεοντῶδες) in uns bezeichnet.

Da also die Seele als solche immer für sich bleibt, und zwar als ein einfaches Wesen, das mit seinem Wirken identisch ist, als reine Form, schlechthinige Wirksamkeit, selbstgenugsam und ohne allen Wechsel, so ist sie keinen Störungen unterworfen und wird sie auch vom Leiden nicht betroffen. Denn nur das Körperliche in seiner Vereinigung mit der Seele kann leiden (IV 4, 18). Nur der untere Teil der Seele also, der mit dem Körper verflochten und dem Werden unterworfen ist, ist damit auch dem Übel und der Schuld verfallen. Aber selbst dieser sogenannte leidende Teil der Seele, bleibt, als immaterielle Form oder Idee, den Affektionen der Sinnenwelt enthoben; und wenn man von einem Leiden der Seele spricht, so ist darunter jedenfalls etwas ganz anderes zu verstehen, als ein von außen her Affiziertwerden, da dieses eben nur den Körpern zukommt (I 1, 7, 9. u. 12; III 6, 1; IV 4, 18).

6. Die Psychologie

a) Empfindung und Wahrnehmung

Es ist, wie wir schon gesehen haben, die Natur, wodurch der Stoff gemäß dem idealen Urbilde zum Körper geformt und zugleich mit einem «Schatten der Seele» begabt wird. Der Körper wird durch die Seele von innen her gleichsam erwärmt und

durchleuchtet, wobei ein jeder Körper soviel an Seele empfängt, als er imstande ist, zu fassen (IV 4, 18; VI 4, 15). Die auf den Körper bezogene und mit ihm verbundene Seele aber ist teils eine gestaltende und ernährende oder vegetative, teils eine empfindende und wahrnehmende Seele (IV 4, 2). Die vegetative Seele ist überall im Körper vorhanden. Doch geschieht die Ernährung vorzugsweise durch das Blut, das die Adern durchströmt und von der Leber ausgeht. In derselben Weise ist auch der ganze Leib Organ der Empfindung. Im Besonderen aber wird die Empfindung durch die einzelnen Sinne vermittelt, die mit den Nerven in Verbindung stehen und aus dem Gehirn entspringen. Und da nun auch die Bewegung der Lebewesen durch die Tätigkeit der Nerven zustande kommt, Empfindung und Vorstellung auf das Gehirn als ihren Sitz hindeuten und auch das Begehren an dieser Stelle seinen Ursprung hat, so können wir das Gehirn geradezu als den Anfang des ganzen lebenden Geschöpfes und seiner Wirksamkeit bezeichnen (IV 3, 23).

Hiernach ist mithin die Sinneswahrnehmung unmittelbar ein körperlicher Vorgang. Die Seele an und für sich kann die Dinge nicht perzipieren. Sie nimmt bloß in geistiger Weise ihren eigenen Inhalt wahr; die intelligible Linie aber hat nichts mit der sinnlichen, die Idee des Feuers oder die Idee des Menschen nichts mit dem wirklichen Feuer oder Menschen zu tun. Wären also die Seele und der Leib isoliert oder wäre jedes von ihnen rein für sich vorhanden, so könnte es auch zu keiner Einwirkung des Leibes auf die Seele kommen, und eine innerliche Empfindung der körperlichen Zustände wäre unmöglich. Damit eine solche zustande kommt, muß ein drittes Mittleres da sein, was einem jeden von beiden ähnlich ist, also mit dem Sinnlichen die Stofflichkeit und Affizierbarkeit, mit der Seele die Fähigkeit des Erkennens teilt und dadurch die Enden der beiden Extreme gleichsam zusammenknüpft und zwischen ihnen vermittelt, und dieses eben sind die körperlichen Organe, die Sinne, die in derselben Weise als Werkzeuge der Erkenntnis dienen, wie die künstlich gefertigten Organe der Herstellung äußerlicher Gegenstände (IV 4, 23).

So ist also die Sinnesempfindung und -Wahrnehmung eine Tätigkeit (Energie) der Seele im Körper und durch den Körper,

indem die Seele die den Körper betreffenden Zustände in sich aufnimmt und zu bestimmten innerlichen Gebilden ausgestaltet (ebd.; IV 5, 1). Und zwar sind die sinnlichen Wahrnehmungen wegen des Körpers da, nämlich um ihn vor drohenden Gefahren zu warnen und das ihm Zuträgliche ihm anzuzeigen, wohingegen die Seele rein als solche keiner Wahrnehmungen bedarf, da sie es ja eben unmittelbar nur mit sich selbst zu tun hat (IV 4, 24). Daß die Empfindung eine Tätigkeit der Seele ist, geht schon daraus hervor, daß es überhaupt kein Leiden der Seele gibt. Die Empfindungen und Wahrnehmungen sind keine bloßen Abdrücke der Gegenstände in der Seele. Die Seele verhält sich bei ihnen nicht passiv. Sie gleicht also nicht etwa einer leeren Tafel oder einem Stück Wachs, die von außen her beschrieben würden, wie die gleichzeitige sensualistische Ansicht der Stoiker und Epikureer den Vorgang auffaßte. Denn, meint Plotin, in diesem Falle wäre unerklärlich, warum wir bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes unsere Blicke nach außen auf den Gegenstand, anstatt nach innen auf uns selber richten, wo dessen Abdruck sich befindet. Auch würden wir alsdann weder Entfernung noch Größe anzugeben imstande sein und vollends nicht die Dinge selbst, sondern immer nur bloße Bilder und Schatten der Gegenstände wahrnehmen, die von den wahrgenommenen Dingen selbst verschieden wären. Nun gehören aber zum Wahrnehmen immer zwei, ein wahrnehmendes Subjekt und ein wahrgenommenes Objekt. Folglich kann auch die Seele den Gegenstand nicht dort wahrnehmen, wo sie selbst ist, sondern nur wo sie nicht ist, also nicht in der Seele, sondern außerhalb ihrer selbst durch Vermittelung des Körpers. Dies aber ist nur so verständlich, daß die Seele, als tätiges und herrschendes Prinzip, durch ein Innewerden der von den Gegenständen bewirkten sinnlichen Veränderungen des Körpers die Gegenstände erkennt und unterscheidet. So mißt und erkennt das Auge die körperlichen Formen. So ist auch der Gehörseindruck kein bloßes artikuliertes Anschlagen der Luft an das Ohr, sondern die Kraft der Seele liest gleichsam die in der Luft geschriebenen Buchstaben des Klanges ab. Und ebenso findet auch beim Geruch und Geschmack, außer der Affektion, zugleich ein Bestimmen und Unterscheiden statt, das als solches von der Seele

ausgeht. Das empfindende Vermögen ist in gewisser Weise ein urteilendes, sowie das vorstellende ein denkendes ist; im Niedern ist das Höhere immer schon enthalten. Ist also schon die sinnliche Erkenntnis kein Leiden, sondern vielmehr eine spontane Energie der Seele, so gilt dies erst recht von der geistigen Erkenntnis. Denn bei dieser verhält sich die Seele rein schöpferisch, und zwar, weil es sich hierbei um kein äußerliches Aufnehmen, sondern um die bloße innerliche Perzeption ihres eigenen unmittelbaren Inhalts handelt (IV 6; IV 3, 23).

Daß diese Auffassung der Entstehung der Sinnesempfindung das gerade Widerspiel zu derjenigen der Stoiker und Epikureer darstellt, ist schon angedeutet. Dem herrschenden Vorurteil einer rein leidenden stellt Plotin die nicht geringere Einseitigkeit einer rein tätigen Seele entgegen. Er betrachtet das Leiden nur als körperliches und läßt die Empfindung aus dem Zusammenwirken der seelischen Spontaneität und der Passivität und Reflexion des Körpers hervorgehen. Ja, er fällt sogar darin in gewissem Sinne wieder hinter die Einsicht der sensualistischen Erkenntnistheoretiker zurück, daß er trotz der körperlichen Vermittelung eine unmittelbare Wahrnehmung der Gegenstände selbst für möglich ansieht und, wie seine Abweisung der Erklärung der scheinbaren Verkleinerung der Gegenstände in der Ferne aus der Verkleinerung des Gesichtswinkels zeigt (II 8), eine Beeinflussung der Wahrnehmung durch den Körper überhaupt nicht zugibt. Trotzdem ist seine entschiedene Betonung der aktiven Schöpfertätigkeit der Seele bei der Entstehung der Sinnesempfindung und -Wahrnehmung darum nicht weniger bedeutsam. Denn sie führt zum ersten Male wieder einen Gesichtspunkt in die erkenntnistheoretische Debatte ein, der unter dem Drucke der skeptischen Denkrichtungen jener Zeit nur allzusehr in den Hintergrund gedrängt war, und stellt es damit der Folgezeit als Aufgabe, zwischen den beiden entgegengesetzten Möglichkeiten die richtige Vermittelung zu finden. Die antike Philosophie war freilich nicht imstande, nach dieser Richtung hin den entscheidenden Schritt zu machen. Denn sie hing nun einmal am Begriff des Stoffes, und damit war über den Sensualismus, der die ganze Empfindung aus der bloßen passiven Bewegung der stofflichen Elemente ab-

zuleiten suchte, und dem extremen Idealismus, der die Aktivität und Spontaneität der Seele allein für das Zustandekommen der Empfindung verantwortlich machte und dem Körper nur die relativ nebensächliche Rolle einer passiven Begleiterscheinung zuschrieb, nicht hinauszukommen. Und auch noch das ganze Mittelalter und selbst die Neuzeit, soweit sie dem Stoffe eine reale Bedeutung zuschrieben, schwankten zwischen Sensualismus und Idealismus hin und her und gelangten nicht zu einer befriedigenden Lösung der gestellten Aufgabe. Eine solche war vielmehr erst dadurch ermöglicht, daß der Stoff als Kraft gefaßt und damit auch seinerseits dem seelischen Dasein zugeordnet wurde. Denn hiermit erst stellte sich die Empfindung als das Produkt eines Zusammenwirkens von Tätigkeit und Leiden, d. h. als Reaktion der Seele auf Grund des von außen auf die Seele einwirkenden Sinnesreizes dar. Wie langsam jedoch der menschliche Geist sich zu dieser Auffassung durchgerungen hat, beweist wohl nichts deutlicher als der Umstand, daß selbst ein Kant die Sinnesempfindung für ein reines Leiden, eine bloße Affektion der Seele ansieht und der Standpunkt der Bewußtseinsphilosophie auch noch die heutigen Philosophen vielfach daran verhindert, eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und demnach eine unmittelbare Beteiligung des Leibes beim Zustandekommen der Sinnesempfindung einzuräumen. Plotin war darin Kant entschieden überlegen, daß er auch schon die bloße Sinnesempfindung als das Produkt einer schöpferischen Tätigkeit der Seele auffaßte, die darin die Wirklichkeit in ihrem eigenen Materiale gleichsam neu erzeugt, und zwar in Übereinstimmung mit dem betreffenden äußeren Gegenstande. Es war nur ein letzter stehen gebliebener Rest der antiken naiv-realistischen Denkweise überhaupt, wenn er eine unmittelbare Erkenntnis des Gegenstandes selbst für möglich ansah. Mit der Anerkennung der Reaktivität der Seele und der hiermit sich aufdrängenden Folgerung, daß nicht der Gegenstand als solcher, sondern nur die Wirkung, die er im Organismus und dadurch in der Seele verursacht, das Objekt der Sinnesempfindung bildet, mußte auch dieser Mangel berichtigt und hiermit der naive Realismus des Plotin in den transzendentalen Realismus der heutigen Erkenntnistheorie übergeführt werden.

Übrigens erscheint es auffällig, daß Plotin der Seele überhaupt alles Leiden abspricht, da doch gerade er in seiner Kategorienlehre die notwendige Zusammengehörigkeit des Leidens und des Tuns betont hat (vgl. oben S. 166). Der Grund liegt darin, daß dies nur für die Sinnenwelt und also nur für die Körper gelten soll, wohingegen Plotin, wo er von der schöpferischen Tätigkeit der Seele spricht, diese immer nur in ihrem Gegensatze zum Körper vor Augen hat, die mit dem Körper unmittelbar verbundene Seele jedoch mit den körperlichen Sinnesorganen gleichsetzt. Erst mit der Umdeutung des stofflichen Seins in Kraft verlor, wie gesagt, diese ganze Unterscheidung zwischen einem sowohl tätigen wie leidenden Körper und einer rein tätigen Seele ihre Bedeutung. Denn damit wurde auch das Leiden in die als Kraft sich betätigende Seele selbst hineinverlegt, und der Unterschied der Seele und des Körpers sank zu einem bloßen Rangunterschiede innerhalb des seelischen Daseins herab. Es war Leibniz, der eine solche Umdeutung mit dem Begriffe des Stoffes vornahm und in der realistischen Auffassung seiner Monadenlehre die Berichtigung der Plotinischen Auffassungsweise in der angedeuteten Richtung anbahnte. Nach seiner Ansicht erfährt die spontane Äußerungsweise der Monade eine fortwährende Beschränkung in den wechselseitigen Konflikten mit den übrigen Monaden; und da es einen von der Seele verschiedenen Stoff nicht gibt, so leidet jene selbst in ihrem Tun und entfaltet sie ihre schöpferische Tätigkeit nur auf Grund des von außen durch die übrigen Monaden ihr zugefügten Leidens. Indessen verhinderte sein prinzipieller Standpunkt auf dem Boden der Bewußtseinsphilosophie, das Hineinspielen der idealistischen in die realistische Auffassung der Monadenlehre und das widerspruchsvolle Durcheinanderlaufen beider entgegengesetzter Auffassungsweisen ihn daran, jene Ansicht wirklich durchzubilden. Auch hier hat erst die Wiedergewinnung des Begriffs des Unbewußten im Plotinischen Sinne die volle Berichtigung gebracht. Erst mit der Anerkennung, daß die seelische Tätigkeit als solche unbewußt ist, während das Bewußtsein auf der Stauung dieser Tätigkeit nach innen und also auf einem Leiden der Seele beruht, hat die Lehre Plotins von der notwendigen Zusammengehörigkeit des Tuns und Leidens und seine darauf gegründete Auffassung

von der Entstehung der Sinnesempfindung ihre volle Rechtfertigung erhalten. Damit ist aber auch zugleich durch Hartmann der Irrtum des Plotin berichtigt, als ob es eine unmittelbare Erkenntnis des Realen von seiten der Seele geben könnte, der erkenntnistheoretische Standpunkt des transzendentalen Realismus begründet und hiermit sowohl der Sensualismus und extreme Idealismus der Antike wie der transzendentale Idealismus Kants in seine höhere Wahrheit aufgehoben worden.

Plotin selbst steht, wie gesagt, in erkenntnistheoretischer Hinsicht noch durchaus auf dem Boden des antiken naiven Realismus. Aus der Tatsache, daß wir bei Nacht durch gänzlich dunkle Räume ein fernes Feuer wahrnehmen, daß wir Töne im Innern unseres Körpers hören, schließt er, das Vorhandensein eines dazwischen liegenden Mediums sei beim Zustandekommen der Sinneswahrnehmung unwesentlich und diese beruhe auf einer unmittelbaren Berührung mit dem Gegenstande. Weder bedarf es also beim Hören der Luft, noch wird das Licht uns durch irgendwelches fremde Medium zugetragen, sondern das Sehen ist nach Plotin einem Erfassen oder Begreifen ähnlich, indem das im Auge vorhandene Licht sich gleichsam zu dem Gegenstande hinaus begibt und das Licht des Gegenstandes mit jenem unmittelbar zusammentrifft (IV 5, 1 bis 5). Aber freilich wäre ein solches unmittelbares Berühren und Ergreifen des Gegenstandes gar nicht möglich, wenn das Organ nicht dem Gegenstande ähnlich wäre; und selbst diese Ähnlichkeit und Verwandtschaft beider würde noch nicht ausreichen, wofern nicht die sämtlichen Existenzen in der Welt in sympathischer Beziehung zueinander ständen. Nur weil das All ein mit sich selbst sympathischer Organismus ist, worin alle Teile und Glieder sich wechselseitig affizieren und jede Affektion des einen Teiles gleichzeitig auch die übrigen in Mitleidenschaft zieht, nur darum ist eine Empfindung und Wahrnehmung entfernter Gegenstände möglich. Gesetzt, es gäbe einen Körper außerhalb des Universums, der nicht zu diesem Organismus gehörte, so könnte er auch nicht wahrgenommen werden. So ist also die wesentliche Einheit aller Existenzen, ihr Enthaltensein als Glieder und Momente in der Weltseele der letzte und entscheidende Grund für die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung. Und wenn die

Neueren einen «erkenntnistheoretischen Beweis» für die Wahrheit des Monismus aufgestellt und hierdurch sogar das Dasein Gottes zu begründen versucht haben, so haben sie auch damit nur eine vergessene Ansicht des alten Philosophen wiederum hervorgezogen (IV 5, 3 u. 8).

b) Einbildungskraft, Gedächtnis und Urteilskraft

Die Empfindung ist das gemeinschaftliche Produkt des Körpers und der Seele, indem der Körper dient und leidet, die Seele den Eindruck des Körpers aufnimmt und sich darüber ein Urteil bildet. Die Seele also vertritt hierbei gewissermaßen die Stelle des Künstlers, der Körper diejenige seines Werkzeugs (IV 3, 26). Insofern bezeichnet Plotin die Seele auch als die Einbildungskraft (φαντασία). Die Phantasie aber betrachtet er zugleich als dasjenige, worin die Sinneswahrnehmung endet, und welches die empfangenen Eindrücke in der Gestalt von Vorstellungen festhält. So ist die Einbildungskraft zugleich das Vermögen der Erinnerung oder das Gedächtnis, und dieses ist eine rein seelische Fähigkeit, die bei ihrer Äußerungsweise ganz unabhängig ist von der gleichzeitigen Mitwirkung des Körpers. Plotin verwirft also die Ansicht der Stoiker und Epikureer, wonach das Erinnern auf dem Zurückbleiben körperlicher Spuren im Gehirn beruht. Denn nicht nur vermag der Körper nach seiner Ansicht zur Bildung der Gedanken nichts beizutragen, noch könnte aus körperlichen Zuständen die Erinnerung an die eigenen unmittelbaren Erlebnisse der Seele, die gar nicht in den Körper hinein gelangten, abgeleitet werden. Wohl gelangt alles, was durch den Körper geht, zur Seele, aber nicht umgekehrt; und wenn denn schon der Einfluß des Körpers auf die Erinnerung nicht gänzlich geleugnet werden kann, so kann er nur der negative sein, daß die bewegliche und fließende Natur des Körpers die Ursache des Vergessens, den sog. «Strom der Lethe» bildet, indem beim Eintreten gewisser körperlicher Zustände die Erinnerung verschwindet und erst nach der Beseitigung jener Zustände wieder auftaucht (IV 3, 29 u. 26). Das Gedächtnis also ist keine bloße Summe haftender Eindrücke — in diesem Falle wäre es eher eine Schwäche als ein Vorzug — sondern eine Kraft der Seele, wie denn auch keineswegs die alten

Leute, die am meisten Eindrücke aufgenommen haben, eben deshalb auch ein besseres Gedächtnis haben. Nur weil es eine Kraft der Seele ist, darum kann es auch, wie der Körper durch Gymnastik, geübt und zu immer vollkommeneren Leistungen zugerichtet werden (IV 6, 3; III 6, 2). Diese spiritualistische Erklärung des Gedächtnisses hat sich bekanntlich durch die ganze Folgezeit hindurch behauptet und spielt auch noch in der spekulativen Psychologie des 19. Jahrhunderts, z. B. bei Hegel, Beneke, Carus, Fortlage und selbst noch bei I. G. Fichte, eine entscheidende Rolle. Sie ist sodann unter dem Einflusse der Naturwissenschaft um die Mitte des Jahrhunderts durch eine rein materialistische Erklärung aus bloßen «Gehirnspuren» abgelöst worden, und erst die «Philosophie des Unbewußten» hat auch hier durch eine Synthese beider entgegengesetzten Einseitigkeiten eine zureichende Theorie des Gedächtnisses geliefert.[1]

Bezieht sich das Wahrnehmungsvermögen auf die außerhalb der Seele befindlichen Gegenstände und hält die Einbildungskraft in der Form des Gedächtnisses die empfangenen Anschauungen sowie die eigenen Erlebnisse der Seele fest, so besteht nun die Aufgabe des logischen Vermögens der Seele (λογιστικόν), der Urteilskraft, wie wir dieses auch bezeichnen können, darin, die aus der Wahrnehmung empfangenen sinnlichen Vorstellungen (φανταξόμενα) zu beurteilen, sie zu verbinden und zu trennen und die Bilder der Erscheinungen mit den aus dem Intellekt stammenden ewigen Urbildern zu vergleichen (V 3, 2). Der Sinn nimmt z. B. einen Menschen wahr; die Erinnerung sagt: es ist Sokrates; die Urteilskraft zerlegt durch ihr Nachdenken (διάνοια) den erhaltenen Eindruck, entwickelt seine einzelnen Momente und bestimmt seinen Wert, indem sie ihn nach dem Maßstabe des Guten in sich selbst beurteilt (V 3, 3). In derselben Weise bezieht sie auch die Wahrnehmung des Feuers auf die ewige Idee des Feuers und gewinnt den Begriff der Zahl aus der Verschiedenheit der sinnlichen Gegenstände (VI 7, 6; VI 6, 4). Und wie sie hiermit das Sinnliche in die Form des Gedankens erhebt, so bildet sie auch umgekehrt das Geistige ins Sinnliche ein: sie entfaltet den an sich unteilbaren Gedanken (νόημα), die übersinnliche Idee zum Begriff,

[1] E. v. Hartmann: «Die moderne Psychologie» (1901) 32 ff., 126 ff.

führt sie damit ins Gebiet der Vorstellung hinüber, läßt sie in den Formen der Einbildungskraft, wie in einem Spiegel, sehen, worin sie von nun an als Erinnerung beharrt, und bewirkt hierdurch die Erkenntnis des ursächlichen Zusammenhanges der Gegenstände, warum sie sich gerade so verhalten (V 8, 6; IV 3, 30).

Hiernach gibt es also eine doppelte Einbildungskraft, die eine, welche nur die sinnlichen Eindrücke, die andere, welche die Gedanken reproduziert, entsprechend dem Unterschiede der niederen, mit dem Körper unmittelbar verknüpften, sinnlichen und der höheren, auf den Körper bloß bezogenen, aber körperfreien denkenden Seele oder, was auf dasselbe hinausläuft, des äußerlichen und des inwendigen Menschen. Stimmen beide miteinander überein und hat das bessere Vermögen die Oberhand, so fallen sie in eins zusammen. Wo nicht, so tritt jede von ihnen für sich hervor, und der Mensch erscheint gleichsam in sich selbst zerspalten. Zwar gelangen auch äußere Eindrücke in die bessere Einbildungskraft hinein, sie behält sie jedoch nicht, nämlich insoweit nicht, als sie der niederen Seele zugehören; und nur die höheren Gedanken, die mit dem Intelligiblen in unmittelbarer Beziehung stehen, werden stets von jener festgehalten (IV 3, 27; 30—32).

c) Das Denken und Bewußtsein

So findet also alles Begreifen und Erkennen, überhaupt die gesamte Denktätigkeit des Menschen durch die Vermittelung des Intellektes statt, der in uns allen ist, mit dem wir eins sind, und welcher das eigentliche Subjekt alles unseres Denkens bildet — «es denkt in uns», wie Lichtenberg gesagt hat. Denn auch die Seele, in ihrer Freiheit vom Körper gedacht, die sog. denkende Seele, empfängt, wie gesagt, die Fähigkeit zum Denken nur durch ihre Verbindung mit dem Intellekte, durch die Immanenz des Intellektes, der absoluten Vernunft in ihr. Wir denken das Seiende, ohne Bilder oder Abdrücke von ihm zu haben, also sind wir es selbst; und da wir es alle denken, so sind wir eins. Wie die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung auf der wesenhaften Einheit aller Existenzen, so beruht also auch diejenige des Denkens oder genauer der Übereinstimmung der verschiedenen Gedanken auf der Identität des Intellektes in uns allen. Wir gleichen vielen

nach außen gekehrten Gesichtern, die nur einen Scheitel haben; aber wir wissen es nicht, indem wir uns für gewöhnlich außerhalb unserer ursprünglichen Verknüpfung wahrnehmen. Wir brauchen uns jedoch nur nach innen, auf unser eigenes Inneres zu richten, so erblicken wir uns selbst und das All als einen Gott (VI 5, 7).

Und warum ergreifen wir uns nicht stets in unserm wahren Wesen? Der Grund liegt eben in der Verknüpfung unserer Seele mit einem Leibe und der hierdurch bedingten Verflechtung in das sinnlich Wahrnehmbare. Beständig spricht die höhere Stimme in uns hinein. Wir aber hören es nicht, weil jene Stimme vom Lärm der Sinnenwelt übertönt wird. Wir müssen uns nur gegen die sinnlich wahrnehmbaren Laute verschließen, die Kraft unserer Seele rein bewahren und das Ohr auf den besseren Laut von oben spitzen, wie jemand, der einen bestimmten Ton aus vielen herauszuhören wünscht, und wir werden auch imstande sein, unser eigenes Inneres bis zu seinem Grunde zu durchdringen (V 1, 12). Wir haben also zwar den Intellekt, aber wir erkennen ihn nicht, weil die Sinneswahrnehmung uns viele widrige, verletzende und verwirrende Eindrücke zuführt, unser Körper von vielen fremden Gegenständen rings umdrängt ist und vielerlei Bedürfnisse und Begierden hat (IV 8, 8). Wir müssen uns den Intellekt erwerben, um ihn wirklich zu besitzen. Wir aber gebrauchen nicht immer, was wir haben, und zumal die Kinder sind ganz von sinnlichen Anschauungen erfüllt und vermögen sich nicht über die sinnliche Seele oder die Identität des Leibes und der Seele zu erheben. Richten wir jedoch unser mittleres Vermögen, die Urteilskraft, unser reflektierendes Nachdenken auf das Höhere oder Niedere in uns, so wird es uns dadurch auch gelingen, die Möglichkeit des Intellektes in uns zur Wirklichkeit desselben auszuprägen (I 1, 11). Denn so verhält es sich in Wahrheit: wir bilden gleichsam die Mitte zwischen zwei Extremen. Von oben her strömen die Ideen des Intellektes in uns ein, von unten her empfangen wir die sinnlichen Wahrnehmungen. Die Wahrnehmung dient uns als Bote, der Intellekt ist unser König. Da wir nun stets wahrnehmen oder die Wahrnehmung sich uns ohne unser Zutun aufdrängt, der Intellekt hingegen von uns verlangt, uns nach ihm zu richten, so scheint uns die Wahrnehmung mehr anzugehören und

in höherem Grade wesentlich zu sein, als der Intellekt. Aber wir brauchen uns diesem nur anzuschließen und seinem Gebot zu folgen, so werden auch wir zu Königen und herrschen wir mit ihm über unsern Körper. Ein solcher Anschluß an den Intellekt aber kann in doppelter Weise stattfinden: entweder durch das logische Vermögen in uns, indem wir die uns immanenten Gesetze der Vernunft befolgen und uns nachdenkend oder reflektierend an den Gegenständen betätigen oder aber durch die unmittelbare Einswerdung mit dem Intellekte (V 3, 2—4).

Ein anderes ist hiernach das Denken selbst, ein anderes das Erfassen und Innewerden (ἀντίληψις) des Denkens. Wir denken zwar immer, aber wir werden dessen nicht immer inne, und zwar, wie Plotin mit Recht hervorhebt, weil das aufnehmende Organ nicht bloß die Gedanken aufnimmt, sondern auch die entsprechenden sinnlichen Wahrnehmungen (IV 3, 30). Die sinnlichen Eindrücke also sind es, wodurch unser wahres Selbst, der intelligible Grund unseres Daseins uns normalerweise verborgen bleibt. Wir haben es für gewöhnlich im Denken nicht unmittelbar mit dem Intellekt als solchen und seiner Tätigkeit, sondern bloß mit der Widerspiegelung dieser Tätigkeit im Spiegel unserer Körperlichkeit und Sinnlichkeit zu tun; unser gewöhnliches Denken ist durch Empfindungen vermittelt. Darum ist es nicht als solches zugleich ein Sein im realen metaphysischen Sinne, sondern, wie wir es heute ausdrücken würden, ein Bewußt-Sein, von welchem wir bereits gesehen haben, daß es später als der Intellekt, durch den Fall der Seele verursacht und durch die Beschaffenheit des Körpers bedingt ist. Der Intellekt ist die unmittelbare Identität des Denkens und des Seins; Subjekt und Objekt, Erkennendes und Erkanntes fallen bei ihm in eins zusammen. Auch wir sind in unserm wahren Selbst das Intelligible. Unser empirisches Selbst, das Selbstbewußt-Sein hingegen beruht auf einer bloßen Erinnerung (μνήμη) an den Intellekt, ist von ihm abgeleitet und spiegelt in der Rückbeziehung auf sich selbst jene Identität gleichsam nur wie im Bilde wieder (III 9, 3; V 3, 4). Denn hier ist das Erkennende und das Erkannte zweierlei, und der Gegenstand des Denkens ist mit dessen Subjekt nicht identisch (IV 4, 4). Auch das empirische Selbst oder das Selbstbewußtsein ist ein Denken des Seins, aber nicht im Sinne

eines *Genitivus subjectivus,* als ob es Funktion eines zu ihm als Subjekt sich verhaltenden Seins wäre — denn das Ich hat sich von seinem absoluten Seinsgrunde losgerissen und gleichsam auf seine eigenen Füße gestellt — auch nicht, als ob das Denken selbst das Sein und umgekehrt wäre, wie beim Intellekt, — denn das Ich ist auch aus dem Zusammenhange der übersinnlichen Ideen herausgetreten und in die Sinnenwelt herabgesunken — sondern rein im Sinne eines *Genitivus objectivus:* ein Denken, welches das Sein bloß denkt, d. h. Sein und Denken fallen bei ihm auseinander. Darum ist das Bewußtsein des Höchsten auch nicht das Höchste selbst, sondern dieses ist vielmehr das reine Schauen oder Denken, das nicht, wie die Erinnerung, von außen bedingt ist, sondern allen seinen Inhalt unmittelbar aus sich selbst entwickelt. Alle Erinnerung verläuft als solche zeitlich und ist auf ein Vergangenes bezogen. Der Intellekt aber kennt keine Zeit und folglich auch kein erinnerndes und reflektierendes, diskursives Denken, sondern, in ewiger Gleichheit mit sich selbst, umfaßt er auch die Entwicklungen des Gedankens gleichsam wie mit Einem Blicke (IV 4, 4 u. 6; IV 3, 25; IV 4, 1).

Nach alledem ist unser Bewußt-Sein auch kein wahres Sein, sondern da es in die Mitte zwischen Sein und Nichtsein gestellt ist, so ist es trotz seiner intelligiblen Natur der Täuschung und dem Schein verfallen. Von der Sinnenwelt wird es zu ihr herabgezogen, vom Intellekt empfängt es seine Vollendung und enthält somit das Wesen beider in sich (IV 6, 3). Das wahrhaft Wirkliche ist das wahrhaft Wirksame. Alle Wirksamkeit oder Aktivität aber ist als solche unbewußt und ist die Tätigkeit des reinen Denkens. Die Wahrnehmung und das hiermit gegebene Bewußtsein jedoch beruht auf einer Reflexion des Denkens, ist also insofern passiv bedingt und folglich auch keine Wirklichkeit, kein Sein im eigentlichen ursprünglichen Sinne. «Die Wahrnehmung,» sagt Plotin, «scheint stattzufinden, wenn der Gedanke sich umbiegt und das, was nach dem Leben der Seele tätig ist, gleichsam zurückgeworfen ist, wie in einem Spiegel das auf der glatten und glänzenden Fläche ruhende Bild. Wie nun, wenn der Spiegel da ist, das Bild entsteht, wenn er aber entfernt oder nicht richtig aufgestellt ist, kein Bild entsteht, obwohl der Gegenstand

nicht aufhört, auf den Spiegel zu wirken, so ist es auch mit unserer Seele: wenn das in uns ruht, in dem die Bilder des Verstandes und Geistes sich spiegeln, so werden sie gesehen und gleichsam sinnlich erkannt zugleich mit der höheren Erkenntnis, daß der Geist und die Seele tätig ist. Ist aber dies Vermögen in uns durch die Zerstörung der Harmonie des Körpers zerbrochen, so denken Verstand und Geist ohne Bild, und das Denken findet ohne die Einbildungskraft statt.» (I 4, 10).

Man kann es offenbar nicht klarer ausdrücken, daß alles Bewußt-Sein als solches die Existenz des Körpers voraussetzt und also seiner Natur nach passiv und unproduktiv ist, daß es auch der Seele nicht wesentlich, sondern gleichsam nur etwas zu ihr Hinzukommendes, Accidentelles ist, was lediglich deren Erscheinung angehört, wohingegen die Seele selbst als solche unbewußt ist und das Prius sowohl des körperlichen Seins wie des Bewußt-Seins bildet. Plotin ist einer der Wenigen, die eingesehen haben, daß wir auch die Seele eben deshalb nicht unmittelbar selbst, sondern nur mittelbar, nämlich vermittelst der reflektierten Strahlen ihrer Wirksamkeit in den Empfindungen erkennen, die eigene Tätigkeit der Seele selbst jedoch ganz unabhängig ist von ihrer Erkenntnisweise im Bewußtsein. Wie die sinnliche Empfindung kein bloßer passiver Eindruck oder Abdruck in der Seele, so ist auch das Bewußtsein nur deren eigenstes Produkt, zu welchem sie bei Gelegenheit der körperlichen Affektionen angeregt wird. Diese Anregung aber ist bei der rein tätigen und leidenlosen Natur der Seele doch nicht etwa als eine Affektion im gewöhnlichen Sinne, wie bei den körperlichen Gegenständen, anzusehen, sondern sie ist, wie Plotin sich ausdrückt, als ein irrationaler Zustand, als eine Art affektionsloser Affektion zu denken, indem alle diese Ausdrücke als bloße Übertragungen aus der Körperwelt, und zwar als Übertragungen nach einer gewissen Analogie im entgegengesetzten Sinne aufzufassen sind, wie als ob die Seele habend nicht hat und leidend nicht leidet (IV 6, 3; III 6, 1 u. 2).

Man sieht, Plotin leugnet zwar, daß irgend etwas von außen in uns hereinkommt, er will daher auch die Reflexion der seelischen Tätigkeit bei der Empfindung nicht als ein Leiden gelten lassen, allein auch er kann doch nicht umhin, irgendwelche Affektion

der Seele bei diesem Vorgange einzuräumen. Da er aber die Seele ihrem Wesen nach für eine rein vernünftige, als bloßen Logos ansieht, so bleibt ihm gar nichts anderes übrig, als die Affektion für eine alogische zu erklären und demnach das Bewußtsein auf den Widerspruch eines alogischen Logos oder einer unvernünftigen Vernunft zu gründen. Und wirklich erscheint ja auch das Bewußtsein als ein Widerspruch gegen das unbewußt-vernünftige Wesen der Seele, und nicht ihre logische, sondern die alogische, d. h. die Willensnatur, der Seele, die durch den Konflikt mit anderen Willensregungen eingeschränkt und in sich selbst zurückgestaut wird, bildet den metaphysischen Grund für die Entstehung des Bewußtseins.[1] Der Mangel in der Auffassungsweise des Plotin ist auch hier nur wieder seine Auseinanderreißung des Logischen und Alogischen, der Umstand, daß er das Alogische in Gestalt des sinnlichen Stoffes der logischen Seele unterordnet, anstatt es als blinde Willenstätigkeit der logischen Tätigkeit der Seele nebenzuordnen, Wille und Idee als die beiden notwendig zusammengehörigen Momente oder Seiten eines und desselben Dritten anzusehen und sie nur als Form und Inhalt der einheitlichen seelischen Tätigkeit zu unterscheiden. Denn hierdurch sieht er sich genötigt, die eigentliche Affektion als solche außerhalb der Seele in die Körperlichkeit zu setzen, der Seele selbst jedoch nur ein Analogon des körperlichen Eindrucks zuzuschreiben. Allein auch so bleiben seine Äußerungen über die Entstehung und das Wesen des Bewußt-Seins bedeutend genug, um den Plotin schon aus diesem Grunde für den tiefsten Denker des gesamten Altertums zu erklären. Wenn er den Inhalt des Bewußtseins aus dem Zusammenwirken der sinnlichen Empfindung und der unbewußten Denktätigkeit des Intellekts ableitet, so liegt dem offenbar der ganz richtige Gedanke zugrunde, daß jener Inhalt aus Empfindungen und den zu ihnen hinzukommenden unbewußten synthetischen Intellektualfunktionen aufgebaut ist. Auch ist Plotin der Wahrheit, daß das Bewußt-Sein nichts anderes ist, als das Empfindungs-Sein, keine Substanz, sondern ein Accidens, kein Subjekt, sondern der bloße Zustand ist, in welchem dieses etwas in sich findet, was

[1] Vgl. mein Werk: «Das Ich als Grundproblem der Metaphysik» (1895) S. 207 ff., ferner «Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes» (1906) 269 ff., 282 ff.

ohne sein Zutun in es hineingelangt ist, so nahe gekommen, daß ihm auch hier wiederum fast nur noch die passende sprachliche Bezeichnung fehlt, um seine Einsicht in unmißverständlicher Weise auszudrücken. Er ist mit ihr leider nur zu sehr in bloßen Andeutungen stecken geblieben und hat sie immer nur zu beiläufig behandelt, als daß sie nicht bei seinen Nachfolgern wieder verloren gehen, ja, aus dem Bewußtsein der abendländischen Menschheit überhaupt ganz und gar verschwinden konnte. Denn die mittelalterliche Philosophie war viel zu sehr auf die Ausmünzung der Plotinischen und Aristotelischen Gedanken im christlich-dogmatischen Sinne bedacht, um die Bedeutung jener neuen Einsicht des Plotin auch nur verstehen und ihre Konsequenzen für die Metaphysik, Psychologie und Erkenntnistheorie zu ziehen. Descartes jedoch verschmolz gleichsam das empirische Selbst oder Ich, d. h. das Selbstbewußtsein, mit dem Plotinischen Intellekt in eins, übertrug die wesentlichsten Bestimmungen des letzteren auf jenes und begründete dadurch die neuere Philosophie als Philosophie des Bewußten, daß er in seinem *Cogito ergo sum* das Ich für ein reales Subjekt und das Bewußtsein für das wahre Sein erklärte. Man erkennt hieraus deutlich, wie überflüssig für den Fortschritt der Spekulation die ganze christliche «Philosophie» des Mittelalters eigentlich gewesen ist, da sie nicht den von Plotin angefangenen Faden der Erkenntnis fortgesponnen, sondern das ganze Gewebe durch die unwissenschaftliche Hereinziehung dogmatischer Kruditäten in Verwirrung gebracht hat. Für die Philosophie bedeutet die gesamte mittelalterliche Spekulation in der Tat einen reinen Stillstand; und man würde keine Lücke empfinden, wenn Descartes und Leibniz direkt auf den Plotin gefolgt wären.

Inzwischen hat auch die Philosophie des Bewußten den Kreis ihrer Möglichkeiten durchlaufen, und die Spekulation ist neuerdings bei dem Unbewußten des antiken Denkers wieder angekommen. Dabei ist es interessant, zu sehen, wie nahe Plotin schon selbst dem Begriff des Unbewußten auch von der psychologischen Seite her gekommen ist. Er hat bereits die Beobachtung gemacht, daß wir auch oft im wachen Zustande manche Tätigkeiten vornehmen, Betrachtungen anstellen und handeln, ohne diese Tätig-

keiten mit unseren Gedanken zu begleiten, d. h. ohne uns ihrer bewußt zu sein: «So braucht man beim Lesen, besonders beim aufmerksamen Lesen, kein Bewußtsein davon zu haben, daß man liest, noch während man tapfer ist, davon, daß man tapfer ist, und so in unzähligen anderen Fällen. Es scheint sogar, daß das Bewußtsein die Handlungen, von denen man ein Bewußtsein hat, schwächer und dunkler macht, während sie, wenn sie unbewußt geschehen, reiner sind, mehr wirken und mehr leben» (I 4, 10).[1]

Man sieht: der ganze Begriff des Unbewußten, wie er zuerst innerhalb der neueren Philosophie wieder bei Leibniz auftritt, von Fichte und Schelling aufgenommen und durch Hartmann zur Vollendung gebracht ist, ist gar keine Entdeckung der neueren Zeit, sondern eben nur eine Wiederentdeckung und Erneuerung einer Einsicht, die schon Plotin zuerst gehabt hat. Ja, es mag dahin gestellt bleiben, ob nicht Leibniz, wie so vieles andere, auch seinen Begriff des Unbewußten direkt aus den Enneaden des Plotin geschöpft hat. Mittlerweile haben sich die Neueren mit nicht geringerer Hartnäckigkeit in das Vorurteil der Realität, Ursprünglichkeit und Substantialität des Bewußtseins eingebohrt, als die Alten in das sinnliche Vorurteil der Substantialität, Ursprünglichkeit und Realität des Stoffes. Und wie es im Altertum das Festhalten am Polytheismus des heidnischen Götterglaubens war, das jenes Vorurteil verstärkte, so sind es auch in der Gegenwart wesentlich religiöse Gründe, nämlich das Interesse des Christen- und Judentums an der göttlichen Persönlichkeit und der Unsterblichkeit des Ich, welche die Anerkennung der unbewußten Natur der Seele und damit zugleich der Gottheit verzögern. So konnte es dahin kommen, daß das unbewußte Denken selbst von den Philosophen als Widerspruch in sich empfunden und jeder Versuch, seine Anerkennung durchzusetzen, mit dem eintönig wiederholten gedankenlosen Einwande zurückgewiesen wird, daß ein solches

[1] Πολλὰς δ'ἄν τις εὕροι καὶ ἐγρηγορότων καλὰς ἐνεργείας καὶ θεωρίας καὶ πρά ξεις, ὅτε θεωροῦμεν καὶ ὅτε πράττομεν τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἐχούσας. Οὐ γὰρ τὸν ἀναγινώσκοντα ἀνάγκη παρακολουθεῖν ὅ τι ἀναγινώσκει, καὶ τότε μάλιστα, ὅτε μετὰ τοῦ συντόνου ἀναγινώσκει, ·οὐδὲ γε ὁ ἀνδριξόμενος, ὅτι ἀνδρίξεται, καὶ κατὰ τὴν ἀνδρίαν ἐνεργεῖ, ὅσῳ ἐνεργεῖ καὶ ἄλλα μυρία. ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας, αἷς παρακολουθοῦσι, ποιεῖν· μόνας δὲ αὐτὰς οὔσας καθαρὰς τότε εἶναι καὶ μᾶλλον ἐνεργεῖν καὶ μᾶλλον ζῆν.

nicht gedacht werden könne. Und doch hat, wie gesagt, schon Plotin geahnt, daß das Bewußt-Sein eben nur das Empfindungs-Sein ist, die Empfindungen aber an und für sich ein bloßes passives Material darstellen und erst vom Denken in Beziehung zueinander gesetzt und untereinander verbunden werden, woraus folgt, daß die Tätigkeit des Denkens als solche schlechthin unbewußt ist.[1]

d) Gefühl und Wille

Die Betrachtung der Erkenntnisfunktionen zeigte, daß alle Affektion beim Erkennen lediglich den Körper betrifft, wohingegen die Seele hierbei nichts anderes tut, als daß sie die Affektionen ins Bewußtsein erhebt, sie aufeinander bezieht und beurteilt. Ist nun die Seele, wie gesagt, dem Leiden überhaupt enthoben, so kann es sich beim Gefühl nicht anders verhalten. Auch beim Fühlen ist die Affektion als solche ein rein körperlicher Zustand, und zwar entsteht das Gefühl der Unlust, wenn der Körper des Bildes der Seele beraubt wird, das Gefühl der Lust, wenn es wieder in den Körper eingefügt wird, oder die Unlust ist eine Folge davon, daß das Schattenbild der Seele, das normalerweise mit dem Körper vereinigt ist, von diesem getrennt wird, Lust hingegen davon, daß beide wieder miteinander verbunden werden. Unlust beruht auf einer Störung, Lust auf der Wiederherstellung der Einheit oder Harmonie von Leib und Seele. Dabei empfängt

[1] Wir können freilich nicht unbewußt denken, da unser endliches, beschränktes, diskursives Denken, als empfindungsmäßig bedingtes, eben ein bewußtes Denken ist. Indessen hindert doch nichts daran, uns das Denken als ein unbewußtes zu denken, wenn die psychologische Zergliederung des Bewußtseinsinhalts uns auf den Begriff eines solchen hinführt. Etwas anderes, als die Verwechselung und Vertauschung jener beiden Sätze liegt aber dem erwähnten Einwande nicht zugrunde, und damit enthüllt sich dieser genau so als ein Vorurteil des erkenntnistheoretischen naiven Realismus, wie der Glaube an die Realität und Substantialität des Stoffes. Wenn Plato, Aristoteles und Plotin sich ein unbewußtes Denken denken konnten, wenn der Begriff des Bewußtseins überhaupt erst der neueren Zeit angehört und es keine Schwierigkeiten hat, sich den Lebensprozeß als einen objektiven Gedankenprozeß unter Vermittlung der materiellen Atome vorzustellen, so kann es auch nicht unmöglich sein, an Stelle der Atome Empfindungen einzusetzen und das Denken gleichsam als einen Naturprozeß, als ein Sichvermitteln objektiver Gedanken vorzustellen, die erst durch die Empfindungen, worauf sie sich beziehen, den Charakter der Subjektivität und damit des Bewußtseins erhalten.

die Seele selbst wieder nur eine affektionslose Erkenntnis des Vorganges, denn andernfalls würde sie die Stelle der Affektion nicht bezeichnen können, sondern ganz davon durchdrungen sein (IV 4, 18 u. 19). Auch hier beruht das Richtige des Gedankens darauf, daß die Affektion als solche nur das Willensmoment der Seele betrifft oder daß das Gefühl eine Modifikation des Wollens darstellt, während die Vorstellung die Art des Gefühles bestimmt und also jedes Gefühl aus Willenszuständen und Vorstellungen gemischt ist. Außer dieser sinnlichen kennt Plotin übrigens noch eine andere, geistige Lust, die nicht, wie jene, auf dem Körper, sondern rein auf der Versenkung in das Leben des Intellektes beruht; und diese Lust, als der Ausdruck der ungehinderten Tätigkeit und Kraftentfaltung unseres Wesens, ist eine so ungetrübte Seligkeit ohne alles Leiden, daß wir sie überhaupt nur infolge des Mangels an einem passenden Ausdruck mit demselben Namen der Lust bezeichnen, wie die körperliche Empfindung (VI 7, 30). —

Aber nicht bloß die Empfindung und das Gefühl, auch der Wille oder genauer die Begierden und Leidenschaften beruhen auf der Existenz und Beschaffenheit des Körpers. Das bezeugt sowohl ihre Abhängigkeit von den verschiedenen Lebensaltern und dem Temperament, wie auch ihr Auftreten bei den Tieren. Der Körper für sich allein kann freilich nichts begehren, die Seele für sich allein nichts Sinnliches begehren. Nur aus dem Zusammenwirken beider entsteht die sinnliche Begierde (ἐπιθυμία), und zwar, indem der Körper durch seine Verbindung mit der Seele sich auch noch in einer anderen, als der bloß körperlichen, d. h. mechanischen, Weise bewegen kann. Dabei hat die Begierde ihren Ursprung in der vegetativen Natur der Seele und folglich ihren körperlichen Sitz in der Leber, von welcher wir gesehen haben, daß hier die vegetative Kraft am meisten wirksam ist. Der Zorn aber oder der Mut (θυμός) wohnen, wie Plotin in Übereinstimmung mit Plato annimmt, im Herzen, denn sie werden durch das Blut bestimmt, und jenes ist die Quelle eines so bestimmten Blutes. Entweder nun geht die Begierde vom Körper aus und bestimmt vermittelst der Einbildungskraft die Vernunft, oder aber sie hebt von der Vernunft an und führt durch Vermittlung der

Einbildungskraft zu einem körperlichen Zustand, z. B. beim Anblick fremder Leiden oder der Entrüstung über ungerechte Handlungsweisen. Auch der Zorn also und überhaupt der Affekt setzt ein Wahrnehmen und Verstehen, d. h. eine rein geistige Tätigkeit, voraus. Trotzdem soll auch hier die Leidenschaft keine Affektion der Seele, sondern lediglich des Körpers sein, d. h. sofern sie ein Leiden ist, hat sie ihren Ursprung im Körper, sofern sie jedoch eine Tätigkeit ist, entsteht sie in dem sinnlichen Teil der Seele infolge seiner Fürsorge für den affizierten Körper (IV 4, 20 u. 21; 28). «So entsteht in der Seele mit der Vorstellung von etwas Häßlichem die Scham. Während nun die Seele dies gleichsam hat — denn man muß hier, um nicht zu irren, mit den Worten vorsichtig sein,— wird der von der Seele abhängige, mit dem Unbeseelten nicht identische Körper mit seinem leichten Blute erregt. Ebenso haben die Erscheinungen der Furcht zwar ihren Anfang in der Seele, aber das Erbleichen tritt ein, wenn das Blut nach innen zurückweicht. Auch bei der Freude gehört die Heiterkeit und was zur sinnlichen Wahrnehmung gelangt, dem Körper an; was aber in der Seele vorgeht, ist nicht mehr Affekt. Ebenso ist es bei der Trauer. Auch bei der Begierde bleibt der in der Seele befindliche Anfang des Begehrens verborgen; die sinnliche Wahrnehmung erkennt bloß, was von dort ausgeht. Überhaupt, wenn wir sagen, die Seele werde von Begierden, Gedanken und Vorstellungen bewegt, so meinen wir nicht, daß sie selbst dabei auf und nieder schwanke, sondern daß diese Bewegung von ihr ausgehe» (III 6, 3). Daß auch diese Auffassung ihre Rechtfertigung erst durch die obige Umdeutung des Körpers und der Seele im Sinne des alogischen Willensmoments der Seele und seiner logischen Bestimmung erhält, mag hier nur nebenbei erwähnt sein. Plotin vergleicht die Seele, als die bestimmende Ursache des Affektes, mit dem Musiker, den Affekt selbst mit der Musik, den Körper aber mit dem Instrumente, dessen Saiten durch den Musiker in Schwingung versetzt werden (III 6, 3 u. 4). —

Und wie steht es nun mit der Freiheit des menschlichen Willens, dieser alten Frage, die seit Plato zur Diskussion gestellt war und besonders innerhalb der Platonischen und Aristotelischen Schule viel verhandelt wurde?

Daß die Freiheit des Menschen nicht im Widerspruche zur Vorsehung und der durch sie bestimmten Notwendigkeit der Weltereignisse stehen soll, haben wir gesehen. Wie aber ist eine solche Freiheit möglich? Wir sind durch unsere Verbindung mit dem Körper in den Zusammenhang der irdischen Geschehnisse eingegliedert und damit auch bis zu einem gewissen Grade der Macht der Gestirne unterworfen. Unsere Anlagen, Temperamente, Neigungen und Abneigungen usw., dies alles ist durch den Umschwung des Himmels bedingt und steht unter dem Einflusse der natürlichen Gesetzmäßigkeit. Und auch die allgemeine Magie der Natur, die auf dem organischen Zusammenhange aller Teile des Weltganzen und ihrer sympathischen Miterregung beruht, wirkt beständig auf uns ein und bestimmt unsern Körper sowohl wie unsere Handlungsweisen. Das Geborenwerden von diesen Eltern z. B., das Eingehen in diesen Körper und an diesem Orte, die Lage der Weltverhältnisse zur Zeit unserer Geburt usw., überhaupt alle äußeren Umstände unseres Daseins und Lebens bilden die «Lose» der Menschen, wie sie nach Platos Ausspruch durch den «Umschwung der Spindel» vom Schicksal mit der Gesamtheit aller übrigen Ereignisse zusammengesponnen werden. Manche Menschen werden von dem Zauber dieser äußeren Verhältnisse ganz und gar gefesselt und sind wenig oder gar nicht Herr ihrer selbst. Andere erheben ihr Haupt, beherrschen jene Mächte und retten das Beste und Ursprüngliche ihres seelischen Wesens (II 3, 15; III 1, 5).

Wäre nämlich jeder einfach das, als was er geschaffen ist, und hiernach in seinem Tun und Leiden bedingt, so würde er ebenso wenig Grund zur Klage geben, wie die übrigen Geschöpfe; es gäbe dann eben eine bloße Notwendigkeit der Natur. Nun sind wir aber nicht bloß das, als was wir geschaffen sind, sondern wir haben zugleich ein anderes freies Prinzip in uns, nur daß wir es nicht immer gebrauchen (III 3, 4). Wir stehen zwar, als dessen Teile, in unmittelbarer Abhängigkeit vom All; allein, als Ich, bilden wir zugleich ein eigenes Ganzes (II 2, 2). Soweit wir aus Körper und Seele zusammengesetzt, also nicht ursprünglich Seele sind, insoweit sind wir auch nicht Herren über unser Wesen. Soweit wir hingegen Seele sind und uns als solche unsern Körper

gleichsam selbst bestimmt haben, insoweit sind wir selbständig und damit zugleich auch Herren unseres eignen Wesens (VI 8, 12). Wir dürfen also nicht einfach alles den Sternen zuschreiben, sondern müssen das Eigene in uns von dem, was uns von außen durch den Himmel zukommt, unterscheiden (III 1, 5). Mag also das Geschick immerhin einem jeden bei seiner Geburt seinen Lebensfaden zuspinnen und uns mit den Gestirnen in Verbindung setzen, mag es uns in dieser Beziehung immerhin der Naturnotwendigkeit unterwerfen: wir sind doch zugleich Herr über unsere sinnlichen Leidenschaften; und wenn wir nur wahrhaft sind, was wir sind, und der Tugend folgen, die uns Gott verliehen hat, so sind wir keinem Herrn unterworfen (II 3, 9).

Denn, wie wir bereits gesehen haben, wir sind unfrei nur, sofern wir, durch äußere Einflüsse bewegt, in blindem Triebe handeln. Sofern wir jedoch der Vernunft als dem reinen, leidenschaftslosen und eigentlichen Führer in unserm Wollen folgen, sind wir frei; und während das unvernünftige Handeln auf Grund unserer sinnlichen Natur mehr ein Leiden als ein Tun ist, so ist das vernünftige Handeln allein ein Tun und sind wir als wirklich handelnde Menschen immer frei.

Alles also in der Welt geschieht nach Ursachen. Aber diese liegen nur zum Teil in äußeren Geschehnissen, zum andern Teil hingegen in der Seele selbst. Nur wenn wir unrecht handeln, handelt bloß die Natur. Das rechte Handeln aber geht unmittelbar von uns aus, denn dies entspringt aus unserm wahren Wesen (III 1, 9 u. 10). So ist also der Mensch eigentlich nur unfreiwilligerweise schlecht, d. h. der Mensch handelt aus bloßer Naturnotwendigkeit, wenn er sündigt. Aber dies hebt doch seine Selbstständigkeit nicht auf; denn das ist eben seine Sünde, daß er aus Notwendigkeit anstatt aus Freiheit handelt (III 2, 10). Wir sind selbst die Täter unserer Taten, und dies, trotzdem alles in der Welt mit Notwendigkeit geschieht. Die Freiheit widerspricht der Notwendigkeit des Weltlaufs nicht. Denn da sie auf vernünftiger Entschließung beruht, so befindet sie sich im Einklang mit der Gesamtvernunft, von welcher ja auch die individuelle Vernunft nur eine Teilbetätigung darstellt, und welche letzten Endes auch das bestimmende Prinzip der Notwendigkeit des Naturlaufs ist.

Plotin hat die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens im achten Buche der sechsten Enneade im Zusammenhang behandelt und gelangt auch hier zu dem Resultate, daß die Vernunft das Prinzip der Freiheit ist und die durch sie bestimmten Strebungen allein unabhängig heißen können. Der Intellekt, der unmittelbar vom Guten stammt, hat dieses als seine eigene Bestimmung in sich und ist insofern selbst das Gute; das Gute aber ist es, um dessentwillen wir überhaupt nach Freiheit streben. Wir sind nicht Herren des Erfolges unserer Taten. Darum liegt die Freiheit auch nicht in der Tat als solcher. Wohl aber liegt sie in der von aller Praxis freien Vernunft. Was gemäß der Vernunft geschieht, das geschieht frei, auch wenn es mit seinen Zwecken an den Widerständen des Daseins scheitern sollte. Die Seele wird nämlich auch alsdann ihren freien Willen retten und, einzig das Ziel ihrer eigenen Vortrefflichkeit im Auge, lieber der Vernunft und Tugend treu bleiben und Leben, Reichtum, Kinder und Vaterland wegwerfen, als sich selbst an die sinnlichen Gegenstände verlieren. Die Seele *wird* frei, indem sie durch die Vernunft zum Guten strebt; der Intellekt *ist* frei durch sich selbst; das Gute aber *macht* frei und ist das *Ziel* der Freiheit, und darum kann ein Streben, das aus der Erkenntnis, etwas sei das Gute, entspringt, auch nicht als ein unfreies bezeichnet werden (VI 8, 3—7).

Man sieht, Plotin deutet die menschliche Freiheit durchaus nur als sittliche Autonomie, die als solche im Einklang mit der Gesamtvernunft ist. Ohne Körper oder ihrem reinen Wesen nach ist die Seele ihre eigene Herrin, absolut frei und außerhalb aller kosmischen Ursachen. Aus ihrer Bahn in den Körper herabgezogen, verliert sie ihre unmittelbare Freiheit, da sie nunmehr mit anderen, außerhalb ihrer selbst befindlichen Dingen zu einer gemeinschaftlichen Ordnung verbunden ist. Aber auch so ist die Seele wenigstens in ihrem besseren, d. h. vernünftigen, Teil imstande, allen äußeren Umständen Widerstand zu leisten, diese zu verändern und umzugestalten und so zur Herrschaft auch über das ihr Fremde zu gelangen. Dies ist in jedem Falle der wertvolle Kern in Plotins Erörterungen über die Willensfreiheit, die auch die christliche Dogmatik sich angeeignet und nur durch

ihre Annahme eines *liberum arbitrium indifferentiae* ins Krude herabgezogen hat.

7. Das Fortleben nach dem Tode

Die Psychologie Plotins beruhte auf der Grundannahme, daß der Mensch aus Körper und Seele zusammengesetzt und die Seele ein unkörperliches Wesen sei. Sie suchte festzustellen, welcher Anteil an den psychischen Funktionen der Seele und welcher hierbei dem Körper zufalle. Auf der Annahme der Unkörperlichkeit des Seelenwesens beruht nun aber weiterhin auch die Möglichkeit ihres Fortlebens nach dem Tode. Plotin hat auch der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele eine eigene Abhandlung, das siebente Buch der vierten Enneade, gewidmet und hier zunächst Gelegenheit genommen, die Unkörperlichkeit der Seele noch einmal im Zusammenhange gegen die Einwände der Materialisten sicher zu stellen. Seine Kritik der ionischen Naturphilosophen, Atomisten, Epikureer und Stoiker ist die ausführlichste und bedeutendste Kritik des Materialismus, die wir aus dem Altertum besitzen, und ist auch heute noch nicht veraltet. Es verlohnt sich daher wohl, etwas näher darauf einzugehen, zumal sie wenig bekannt ist und auch Albert Lange in seiner «Geschichte des Materialismus» sie gänzlich übersehen hat.

Gegen die ionischen Naturphilosophen, welche die Seele mit dem Wasser, der Luft, dem Feuer oder der Erde gleich setzen, bemerkt Plotin zunächst, daß alle diese an sich ohne Leben seien und also das Leben auch nicht erklären könnten. Aber auch die Vereinigung dieser Elemente vermag kein Leben zu bewirken. Denn ein zusammengebrachter Haufe von Körpern ist darum noch nicht lebendig, und überhaupt kann das an sich Unvernünftige keine Vernunft hervorbringen. Soll aber nur eine besondere Art der Mischung das Leben erzeugen, so bedürfte es hierzu eines ordnenden und die Mischung verursachenden Prinzips; damit wäre aber eben die Seele zugegeben (IV 7, 2).

Gegen die Atomisten, welche die Seele aus der Vereinigung kleinster unteilbarer Stoffteilchen hervorgehen lassen, erhebt Plotin den Einwand, daß diese Annahme die allgemeine Sympathie des Weltalls nicht erkläre. Die bloße Nebeneinanderstellung stoff-

licher Bestandteile ohne innerliche Durchdringung und Empfindung kann auch die Einheit der Seele nicht begründen, ganz abgesehen von der Tatsache, daß der Begriff des Atoms selbst mit einem Widerspruch behaftet ist und aus unteilbaren Wesen, wenn es solche gäbe, weder die Körperlichkeit noch die Ausdehnung begreiflich wäre. In Wahrheit ist jeder Körper teilbar, und selbst beim einfachen Körper muß ein Unterschied zwischen Stoff und Form gemacht werden, da der reine Stoff als solcher nicht real ist; damit wäre aber alsdann die Seele wieder zugegeben. Zwar wenden die Stoiker hiergegen ein, daß die Form bloß eine Modifikation des Stoffes darstelle; allein wie kommt der Stoff zu ihr? Er kann sich jene Form doch nicht selber geben, sondern muß sie, wie jeder Körper, von einem anderen, höheren, unstofflichen Prinzip erhalten haben. Ohne ein solches würde die Welt nicht bloß keinen Bestand, sondern überhaupt gar keine Existenz besitzen. Denn der Körper befindet sich in beständigem Fluß und unaufhörlicher Veränderung, er ist gar nicht, sondern er wird nur immer. Folglich müßte eine rein stoffliche Welt sich auflösen und zu Grunde gehen, wofern sie überhaupt eine Wirklichkeit besäße und beim Mangel eines formenden Prinzips der Stoff nicht in ungeformtem Zustande beharren würde. Auch gäbe es, da der Stoff, wie wir gesehen haben, ein schlechthin Unvernünftiges ist, in diesem Falle auch keine Vernunft im Weltall. Alles wäre dem Zufall preisgegeben, und von einer zweck- und zielvollen Bewegung könnte nicht gesprochen werden (ebd. 3).

Aber die Gegner der Seele können selbst nicht umhin, vor dem körperlichen oder stofflichen Dasein eine besondere höhere und den Stoff beherrschende Wesenheit anzunehmen, nur daß sie diese dann hinterher doch wieder stofflich auffassen und sie, wie Heraklit und die Stoiker, als einen durchgeistigten Hauch oder als vernünftiges Feuer bestimmen. Als ob eine solche herrschende Macht ihren Stützpunkt, ihr Substrat in einem Körper haben könnte und nicht vielmehr umgekehrt der Körper sich auf die seelischen Kräfte stützen müßte! Entweder nun ist jene herrschende Macht wirklich nur ein Hauch. Dann gibt es überhaupt keine Seele, sondern nur Stoff, und Seele und Gott sind bloße Namen; dann sieht man aber auch nicht, wie der bloße Stoff dies vernünftige

Weltall zustande bringen sollte. Oder aber sie ist ein besonders gearteter Hauch. Dann steckt eben in dieser seiner besonderen Beschaffenheit die Seele, und diese kann nur als eine vom Stoff verschiedene, d. h. immaterielle und vernünftige, Existenz bestimmt werden. Es kommt hinzu, daß der Körper von zwei entgegengesetzten Eigenschaften, z. B. warm und kalt, flüssig und fest, immer nur eine besitzen und nur die ihr entsprechende Wirkungsweise ausüben kann, wohingegen die Seele imstande ist, sowohl in verschiedenen Organismen verschiedenartige, wie in einem und demselben Organismus entgegengesetzte Wirkungen hervorzubringen. Und ebenso ist die Bewegung des Körpers nur eine, während die Seele die verschiedenartigsten Bewegungen, sei es auf Grund des bloßen Willens, sei es aus vernünftiger Überlegung vollziehen kann. Der Körper aber will nicht und denkt auch nicht oder doch nur, insoweit ihn die Seele hierzu befähigt, und darum kann er auch nicht für sich allein deren Rolle übernehmen.

Aber auch die Erscheinung des Wachstums widerlegt die Ansicht, daß die Seele selbst ein Körper sei. Denn in diesem Falle müßte jene mit dem Körper wachsen, also in beständiger Veränderung begriffen sein. Dies aber widerspricht nicht nur dem Begriff der Seele, als eines mit sich identischen Wesens, sondern hebt auch zugleich die Möglichkeit der Erinnerung und der Erkenntnis des uns Eigentümlichen auf, da wir alsdann ja niemals dieselben sein würden. Daß aber die Seele mit sich selbst identisch ist, dafür kann der Grund nur darin liegen, weil sie selbst nichts Quantitatives ist. Bei ihr ist daher auch jeder Teil zugleich das Ganze; sie ist überall ganz vorhanden, wohingegen der Körper durch Teilung etwas einbüßt und jeder Teil verschieden ist sowohl vom andern, wie vom Ganzen, weil er eben nur ein Quantum ist (ebd. 4 u. 5).

Fast noch entschiedener, als das Vorangegangene, beweist der Umstand die unkörperliche Natur der Seele, daß im andern Falle keine sinnliche Wahrnehmung möglich wäre. Die Wahrnehmung nämlich setzt ein Prinzip voraus, wodurch die Empfindungen der verschiedenen Sinnesorgane in einheitlicher Weise zusammengefaßt und die verschiedenen Wahrnehmungen als solche erkannt

und beurteilt werden. Dazu muß aber jenes Prinzip selbst nicht nur einheitlich, sondern es muß, als das Zentrum der Wahrnehmungstätigkeit, zugleich unteilbar sein, weil andernfalls die Wahrnehmungen an verschiedenen Punkten zustande kommen, aber niemals in einem Brennpunkt gleichsam gesammelt und zu einer identischen Gesamtwahrnehmung vereinigt werden würden. Eine körperliche und daher teilbare Seele müßte entweder mit jedem ihrer Teile die Teile des Gegenstandes auffassen, ohne je zu einer Wahrnehmung des Ganzen zu gelangen, oder sie würde mit jedem Teil das Ganze wahrnehmen und alsdann unendlich viele Bilder desselben Gegenstandes, aber keine einheitliche Gesamtanschauung empfangen. Bei einer rein körperlichen Seele könnten die Wahrnehmungen auch nicht anders, als wie Abdrücke etwa eines Siegelringes in Wachs zustande kommen. Wäre nun die körperliche Masse flüssig, so würden jene Abdrücke zerfließen, und es könnte kein Aufbewahren der Spuren, also kein Gedächtnis geben. Wäre sie hingegen fest, so würden jene Abdrücke entweder die Aufnahme neuer Eindrücke verhindern, und die Möglichkeit der Wahrnehmung wäre beseitigt; oder die neuen Eindrücke würden die alten auslöschen, und die Möglichkeit der Erinnerung wäre aufgehoben. Gibt es jedoch Erinnerung und ist es möglich, immer neue Wahrnehmungen unbehindert von den früheren zu machen, so kann die Seele kein Körper sein (ebd. 6). Und wie will man ferner die Entstehung der Schmerzempfindung bei der Annahme einer körperlichen Seele erklären? Nach stoischer Ansicht soll die Schmerzempfindung auf dem Wege der gegenseitigen Mitteilung von dem affizierten Organe her zustande kommen, indem immer der eine Körperteil seine Affektion an den nächstfolgenden übermittelt, bis die Empfindung schließlich zur Seele gelangt. Allein auf diese Weise würde die Seele doch höchstens nur von der Empfindung des ihr benachbarten Teiles, aber nicht von derjenigen z. B. des affizierten Fingers Kunde erhalten; die Schmerzempfindung an der besonderen Stelle des Körpers also würde unerklärlich bleiben. Diese wird nur verständlich, wenn die Seele, als mit sich identische, allen Organen des Körpers innewohnt, und dies wiederum setzt voraus, daß sie selbst etwas ganz anderes ist, als ein Körper (ebd. 7).

Während die Sinneswahrnehmung ein Aufnehmen der Gegenstände durch Vermittelung des Körpers ist, so ist das Denken sozusagen ein Wahrnehmen ohne Körper. Aber wie kann alsdann das Denkende selbst ein Körper sein? Das Denken hat es ja bloß mit idealen Gegenständen zu tun. Wie kann, was selbst keine körperliche Größe ist, von einer körperlichen Größe gedacht werden? Übersinnliche, immaterielle Wesenheiten, wie es die Gedanken sind, können ja offenbar nur von einem solchen gedacht werden, was selbst übersinnlich und ohne alle körperliche Beimischung ist. Denn auch wenn die Gedanken sich auf etwas Körperliches beziehen, so sind sie doch selbst von körperlichen Gegenständen abgezogen und folglich als solche übersinnlich; wieviel mehr also erst solche Ideen, wie die des Schönen und des Guten! Wäre die Seele ein Körper, so müßten auch die Tugenden stofflicher Art, also etwa ein Hauch oder Blut sein und dergleichen, und müßten sie ebenso veränderlich und vergänglich sein, wie die Körper. Nun sind sie aber in ihrer übersinnlichen Natur unveränderlich und ewig. Folglich muß das Gleiche auch von der Seele gelten, in welcher sie Bestand haben (ebd. 8).

Nach stoisch-materialistischer Ansicht sollen alle Wirkungen der Körper, wie Wärme, Kälte, Stoß, Druck usw., bloße körperliche Ursachen haben. Dabei ist jedoch übersehen, daß die gleichen Wirkungen auch durch seelische Kräfte hervorgebracht werden können und daß es besondere seelische Kräfte, wie das Wahrnehmen, das Denken usw., gibt, die sich nicht auf den Körper zurückführen lassen. Oder beruht vielleicht die Qualität, z. B. die Süßigkeit eines Gegenstandes, auf dem Körper? Die Qualität ist aus der rein quantitativen Beschaffenheit des Körpers nicht abzuleiten; sie setzt folglich ein vom Körper verschiedenes Prinzip voraus. Wären die Kräfte selbst nichts anderes, wie Körper, so müßte außerdem die Größe einer Kraft derjenigen ihres Körpers genau entsprechen; dem aber widerspricht die Erfahrung. Und ebenso bestätigt auch hier wieder die Verschiedenheit seiner Wirkungen und Erscheinungsweisen je nach der Verschiedenheit seiner Qualitäten, daß der Körper nicht deren Ursache sein kann. Aber, erwidert man, hört mit dem Entweichen des Hauches oder Blutes aus dem Körper nicht auch zugleich dessen Leben auf und

muß folglich die Seele nicht selbst im Hauche oder Blute bestehen? Indessen so notwendig jene als Bedingungen des Lebens sein mögen, so wenig können sie doch für dessen Ursachen angesehen werden (ebd. 9).

Ein weiterer Beweis für die Unkörperlichkeit der Seele liegt ferner darin, daß diese den Körper ganz durchdringt. Eine körperliche Seele müßte sich mit dem Körper vermischen und dadurch ihr Wesen verändern, wo nicht gar als solche überhaupt aufhören, zu existieren. Da nun tatsächlich die Seele in jedem Teile des Körpers ganz ist, so kann sie auch kein Körper sein (ebd. 10). Oder sollte, wie die Stoiker meinen, die Seele zwar ursprünglich etwas Stoffliches gewesen, durch ihre Berührung mit dem Kalten jedoch eine Steigerung erfahren haben und dadurch zur (unkörperlichen) Seele geworden sein? Aber das heißt die Seele von äußeren Zufälligkeiten abhängig machen und ist außerdem eine zu absurde Ansicht, um näher darauf einzugehen. Die Stoiker kehren das wahre Verhältnis der Prinzipien um, wenn sie den Stoff zum Ersten machen, die Seele und den Geist hingegen erst aus dem Stoff hervorgehen lassen. Denn der Stoff ist nach Plotin eben nur die bloße passive Möglichkeit der Dinge; als solche aber kann sie nicht das Prius des Wirksamen und der Wirklichkeit sein (ebd. 11). —

Was ist denn nun aber in Wahrheit die Seele, wenn sie kein Körper sein kann? Ist sie vielleicht eine Harmonie, wie die Pythagoreer meinen, indem eine gewisse Mischung der Elemente unseres Körpers die Seele in derselben Weise hervorbringt, wie die Harmonie durch eine gewisse Spannung der Saiten eines Instrumentes hervorgebracht wird? Aber eine solche Harmonie setzt ja die Einheit der Substanz bereits voraus und ist später als der körperliche Zustand. Die Seele hingegen macht die körperliche Einheit, die Ordnung der stofflichen Elemente selbst erst möglich; sie bildet folglich das substantielle Prius jener Einheit und kann aus dieser nicht abgeleitet werden. Die rechte Mischung der körperlichen Elemente ergibt die Gesundheit, aber nicht die Seele; also kann diese auch keine Harmonie im Sinne der Pythagoreischen Auffassung sein.

Oder ist die Seele eine Entelechie, wie Aristoteles sie bestimmt hat? Verhält sie sich in dem zusammengesetzen Wesen des

Menschen zu dessen Körper, wie die Form zum Stoff, ist sie mit diesem wesenseins und gleichsam zu einer einzigen Substanz verschmolzen? Aber dann müßte die Seele bei einer Teilung des Körpers zugleich mit geteilt werden, dann wäre auch der Schlaf, der in der Trennung der Seele vom Leibe besteht, nicht möglich und könnte es zwar allenfalls Sinneswahrnehmungen, aber keinen Widerstreit der Vernunft gegen die Begierden und vor allem auch keine Gedanken geben. Weder der denkende, noch der wahrnehmende, noch der begehrende, noch der vegetative Teil der Seele, z. B. bei der Pflanze, kann als Entelechie, die als solche mit dem Körper untrennbar verbunden ist, bestimmt werden. Die Seele kann folglich auch nicht als bloße Form des Körpers, sondern muß als eine selbständige Substanz, die vor dem Körper und unabhängig von dem letzteren da ist, angesehen werden. Ist sie aber ein vom Körper verschiedenes und seiner nicht unmittelbar bedürftiges Wesen, ist sie folglich auch nicht zusammengesetzt und teilbar, so kann sie auch nicht vergänglich sein.

Die Seele ist das Prinzip des Lebens und der Bewegung in den Körpern, sie selbst ist Leben, ist Wirksamkeit und Wirklichkeit schlechthin. Damit ist sie aber auch über den Gegensatz von Leben und Tod erhaben, und dies gilt nicht bloß von den Menschenseelen, sondern ebenso auch von den Tier- und Pflanzenseelen: «Denn alle sind ausgegangen von demselben Prinzip, haben das Leben als Wesensbestimmung an sich und sind auch ihrerseits unkörperliche und unteilbare Substanzen» (οὐσίαι), (ebd. 13, 14 u. 19). Beweist aber nicht auch die Fähigkeit unserer Seele, die reinen Ideen anzuschauen und sich der früher geschauten idealen Urbilder zu erinnern, ihre ewige unsterbliche Wesenheit? Die Seele bleibt ja, auch wenn sie in einen Körper eingeht, in ihrem obersten Teile mit dem Intellekt verbunden und nimmt mit der Weltseele zugleich an der Herrschaft über das Ganze teil; wie sollte sie also, wenn diese unsterblich sind, nicht gleichfalls der Vergänglichkeit entrückt sein (ebd. 15 u. 18)? Hierbei ist nur übersehen, daß die menschliche Seele nur ihrem allgemeinen Wesen, aber nicht ihrer besonderen Erscheinung nach mit der Weltseele eins ist. Plotin vergißt, daß nach seiner eigenen Be-

hauptung die individuelle Beschaffenheit der Seele auf ihrer Einschränkung durch den Körper beruht und folglich durch die Zerstörung des Organismus im Tode die Individualseele als solche zugleich mit aufhören muß, zu existieren. Dasjenige also, worauf es ankommt, nämlich die Unsterblichkeit der Individualseele, vermag auch Plotin nicht zu begründen; und es verschlägt nichts, wenn er den angeführten Vernunftbeweisen noch weitere Beweise aus der Erfahrung hinzufügt, wenn er auf die Beispiele der Geschichte hinweist, an die Orakel der Götter erinnert, die den Zorn beleidigter Seelen zu sühnen und den Toten Ehrengaben darzubringen auffordern, und hinzufügt, daß die abgeschiedenen Seelen durch Weissagungen und den Segen, den sie auf die lebende Menschheit ausüben, den Beweis ihres unsterblichen Daseins lieferten (ebd. 20). —

Der Tod ist die Trennung der Seele vom Körper (I 6, 6). Mit ihm geht das Scheinbild des Körpers in die niedere Welt hinab; die Seele aber bleibt rein im Intelligiblen, ohne etwas von ihrer Eigentümlichkeit zu verlieren (VI 4, 16). Plotin wendet sich daher auch gegen die Auferstehungslehre der Christen, als ob die Seele ihren ursprünglichen Körper beibehielte oder diesen wiederherstellte und in ihm Wohnung nähme. Denn das hieße ja den Körper für ein Wirkliches erklären. Der Körper ist aber eben nur ein bloßes Traumbild, von dem nur die schlafende Seele geäfft wird. Im Tode jedoch erwacht die Seele von ihrem Sinnenschlafe, und dieses wahre Erwachen, sagt Plotin, «ist ein Aufstehen vom Körper, nicht mit dem Körper. Das Aufstehen mit dem Körper ist ein Hinübergehen von einem Schlafe in einen anderen, gleichsam ein bloßer Wechsel des Lagers. Das wirkliche Erwachen hingegen ist eine vollständige Trennung vom Körper, der aus einer der Seele entgegengesetzten Natur besteht, und demgemäß das Entgegengesetzte zu seinem Wesen hat» (III, 6, 6). Diesen Moment dürfen wir ersehnen, aber ihn nicht gewaltsam und absichtlich herbeiführen. Plotin verwirft daher auch den Selbstmord und verlangt vom Menschen, zu warten, bis die Harmonie der verbundenen Elemente sich von selbst wieder auflöst und der Körper seinerseits die Seele freigibt. Denn andernfalls ist die Seele nicht frei von Leidenschaften, sondern nimmt diese

mit ins Jenseits hinüber. Einem jeden ist seine bestimmte Zeit vom Schicksal vorgeschrieben, vor deren Ablauf er nicht wohl daran tut, den Körper abzustoßen. Wird doch ein jeder diejenige Stellung drüben einnehmen, die seiner Beschaffenheit zur Zeit des Fortgangs von hier entspricht. Folglich darf man auch die Seele nicht austreiben, so lange noch eine Besserung ihres gegenwärtigen Zustandes möglich ist (I 9; II 9, 18).

Mit dem eben Gesagten nämlich ist nicht gemeint, daß die Seele sofort beim Tode von aller Beziehung zum Körper frei werde. Vielmehr werden diejenigen Seelen, die sich während ihres Aufenthaltes hier unten von ihrer Anhänglichkeit an den Leib nicht frei gemacht haben, wie sie vorher infolge ihrer Hinneigung zum Sinnlichen in den Körper herabgezogen wurden, nunmehr von neuem zur Verkörperung gezwungen. Und zwar wird die Seele bei ihrem Austritt aus dem Körper wie mit magischer Gewalt zu demjenigen Körper hingezogen, der ihrer Natur am meisten entspricht. Da der Mensch nicht bloß ein intellektuelles, sondern auch ein animalisches, ja, sogar ein pflanzliches Leben führt, so wird er nach seinem Tode in diejenige Lebenssphäre versetzt, worin er auch vorher am meisten gelebt hat. «Wer den Menschen in sich bewahrt hat, wird wieder ein Mensch. Wer sich nur den sinnlichen Empfindungen überlassen hat, wird ein Tier, und zwar ein wildes Tier, wenn seine sinnliche Empfindung mit Zorn gepaart war. Überhaupt bedingt die Verschiedenheit der Neigungen auch die verschiedenen Tiere, welche die Seele nach dem Tode werden kann. Wer nur seine Begierden zu befriedigen suchte und daran seine Lust hatte, wird ein unmäßiges und gefräßiges Tier. Bildete aber nicht einmal die Empfindung, vereinigt mit diesen Trieben, den Grund des Lebens, sondern gesellte sich der Empfindung noch Trägheit hinzu, so wird er gar eine Pflanze; denn der vegetative Teil war bei ihm allein oder doch vorwiegend tätig, und sein ganzes Sinnen und Trachten war darauf gerichtet, eine Pflanze zu werden. Wer die Musik zu sehr liebte, im übrigen aber ein reines Leben führte, wird nach Plato ein Singvogel. Wer als König tyrannisch regierte, ein Adler, falls ihm nicht noch anderweitige Schlechtigkeiten anhaften. Wer sich mit seinen Gedanken in die Lüfte verstieg und töricht stets seine Blicke zum

Himmel erhob, wird ein hochfliegender Vogel. Wer die bürgerlichen Tugenden besitzt, wird ein Mensch. Besitzt er sie aber nur in geringerem Grade, so wird er ein geselliges Tier, etwa eine Biene oder dgl.» (III 4, 2). Nun gibt es aber auch Seelen, die so rein von allen sinnlichen Trieben und irdischen Beimischungen sind, daß sie überhaupt nicht zur Erde zurückkehren. Diese steigen alsdann zum Himmel empor und werden auf die Gestirne, sei es die Sonne, die übrigen Planeten oder auf den Kreis der Fixsterne, versetzt, und zwar jede von ihnen auf denjenigen Stern, der ihrer Tätigkeitsrichtung hier auf der Erde am meisten entspricht. Denn da jede Seele nicht bloß die intelligible Welt, sondern auch die Kräfte der Weltseele in sich enthält, so steht sie auch mit den Kräften der Gestirne in näherer oder fernerer Beziehung und wird bei ihrem Verlassen des Leibes von demjenigen Sterne angezogen, der ihrem Charakter und der vorzugsweise in ihr wirkenden Kraft am nächsten verwandt ist. Die reinsten Seelen endlich schwingen sich über die Sinnenwelt überhaupt empor und, eins geworden, mit der Weltseele, regieren sie mit dieser zusammen das gesamte Universum (III 4, 6; IV 3, 24; V 8, 7).

Und wie steht es nun hierbei mit der Erinnerung der Seelen? Daß die Seelen, die sich nicht bis zum Übersinnlichen erheben, eine gewisse Erinnerung an ihr früheres Leben bewahren, das erscheint Plotin nicht zweifelhaft. Aber nur die sinnliche Seele erinnert sich alles dessen, was sie getan und gelitten hat. Steigt die Seele hingegen zu höheren Sphären empor, so behält sie nur noch das Wichtigere, was mit dem Denken in Beziehung steht, sowie man im Umgang mit besseren Gefährten nur noch ein schwaches Andenken an die früheren schlechteren bewahrt. Allein je höher die Seele emporsteigt, desto mehr verblaßt ihre Erinnerung auch an jene Dinge, so wie es ja auch schon hier von Vorteil ist, sich aus allen menschlichen Verhältnissen und der verwirrenden Vielheit der Erscheinungen zurückzuziehen. Gelangt sie vollends in die intelligible Welt, so wird sie, an einen heiligeren Ort versetzt, alles jenes vollends gering achten und nach harten Kämpfen, wie Herakles, mit den Göttern leben. In diesem Zustande erinnert sich die Seele überhaupt an nichts mehr, nicht einmal an ihr ei-

genes Selbst; sondern wie schon hier unser Denken rein als solches unbewußt ist und das Bewußtsein des Denkens erst hinterher und also mittelbar sich einstellt,[1] so umfaßt die zum Gotte gewordene Seele das Intelligible in einer einzigen Gesamtanschauung, und in zeitloser Ewigkeit genießt sie unmittelbar die Seligkeit eines ungestörten Schauens (IV 3, 27, 31 u. 32; IV 4, 1; VI 9, 10).

So durchwandert nun also die Seele in den verschiedensten Gestalten die Welt. Diese Verwandlungen aber sind möglich, weil die Seele ihrer Natur nach alles ist; denn so kann sie auch alles werden, je nachdem für welche der in ihr vorhandenen Möglichkeiten sie sich entscheidet, d. h. welches ihrer Bestandteile sie zum herrschenden macht (VI 7, 6). Der Dämon, der den Menschen im Leben geleitet hat, führt ihn auch in den Hades und zum Gericht. Wenn aber die Seele wieder hierher zurückkehrt, so hat sie entweder denselben Dämon oder einen anderen, je nachdem welches Leben sie sich selbst bereitet (III 4, 6). Denn das ist das Wesentliche dieses ganzen Vorganges, daß der physische Verlauf der Dinge zugleich eine ethische Bedeutung hat und die Verschiedenheit der Zustände in welche die Seele gerät, und der Schicksale, welche sie erleidet, nicht bloß durch ihre verschiedenartige Beschaffenheit, sondern zugleich durch die in den Dingen waltende Gerechtigkeit bestimmt wird. Unvermeidlich ist das göttliche Gesetz und schließt zugleich die Vollziehung des bereits gefällten Urteils in sich. Ohne zu wissen, was ihr bevorsteht, wird die Seele durch die rastlose Bewegung des Weltalls in ihren Irrtümern umher und dem ihr bestimmten Leiden zugetrieben, bis sie endlich, ermüdet vom Widerstande, an den ihr entsprechenden Ort gelangt und sich durch freiwilliges Entgegenkommen dem unfreiwilligen Leiden unterzieht. Und nicht bloß wieviel, sondern auch wie lange sie leiden muß, ist durch die Macht der alles umfassenden Harmonie geregelt (IV 3, 24). Es ist die ewige Gerechtigkeit, die bewirkt, daß das sittliche Verhalten des Menschen in einem Lebenslaufe seine genau entsprechende Vergeltung im nächsten Lebenslaufe findet; und jede Tat des Menschen trägt unmittelbar

[1] Ἀλλ' εἰ μὴ ἔστιν, ὅτε τις ἐπιβάλλει τινὶ τῇ νοήσει, ἄλλο τι ποιεῖν, ἢ νοεῖν κἀκεῖνο θεωρεῖν, καὶ ἐν τῇ νοήσει οὐκ ἔστιν ἐμπεριεχόμενον τὸ ἐνενοήκειν, ἀλλ' ὕστερον ἄν τις τοῦτ', εἰ ἔτυχεν, εἴποι, τοῦτο δὲ ἤδη μεταβάλλοντος, οὐκ ἂν εἴη ἐν τῷ νοητῷ καθαρῶς ὄντα μνήμην ἔχειν τῶν τῇδέ ποτε αὐτῷ τινι γεγενημένων.

ihre Sühne in sich selbst. Ein jeder empfängt, was er verdient, und er verdient, was er erleidet. Schlechte Herren werden Sklaven, Reiche, die von ihrem Besitz einen üblen Gebrauch gemacht haben, werden arm. Wer einen Andern ermordet hat, wird selbst wieder ermordet. Wer seine Mutter getötet hat, wird als Weib von seinem Sohne getötet. Wer ein Weib vergewaltigt hat, wird selbst ein Weib, um wieder vergewaltigt zu werden usw. Diese Ordnung ist die Adrastea, d. h. die Unentrinnbare, die eins ist mit der höchsten Gerechtigkeit und wunderbarsten Weisheit (III 2, 13). Von einem Tode der Seele im strengen Sinne kann hiernach also nicht die Rede sein. Höchstens wenn eine Seele so schlecht ist, daß sie, anstatt in einen menschlichen Leib, in die untermenschliche Natur, ins tierische oder gar pflanzliche Leben oder in noch tiefere Stufen des Daseins herabsinkt, so kann man dies den Tod der Seele nennen (I 8, 13).

8. Die Ethik

a) Das höchste Gut und das Ideal des Weisen

Schon früher bei der Betrachtung des Urstoffes haben wir diesen als das Böse schlechthin erkannt. Unsere nunmehr gewonnene Einsicht in den Fall der Seele und ihr Schicksal nach dem Tode bestätigt nur, was die Grundvoraussetzung der gesamten Plotinischen Denkart bildet, daß nämlich die Seele rein als solche, da sie Leben und Vernunft ist, gut und alles Böse, wie überhaupt alle Schlechtigkeit in der Welt durch Vermischung des Intelligiblen mit dem Stoffe bedingt ist. Wie das Wesen des Stoffes der Mangel an Bestimmtheit und demgemäß die Maßlosigkeit ist, so bildet diese auch zugleich den Grund des Bösen. Der Stoff, der durch seine eigene Formlosigkeit und Unbestimmtheit die in ihn eingestrahlten Ideen trübt, die Formen verdirbt und ins Unbestimmte, Sinnlose und Häßliche verflüchtigt, beraubt auch die Seele ihres Maßes, verdammt sie zur Unwissenheit und Zügellosigkeit und macht sie böse (I 8, 5 u. 8). Es bleibt folglich dabei, daß das Böse als solches etwas bloß Privatives, eine Beraubung, ein bloßer Mangel des Guten ist, gleichsam ein Hindernis der Seele, wie ja auch das Auge durch eine äußerliche Störung am Sehen verhindert werden kann. Aber wie ein derartiges Hin-

dernis nichts gegen die Güte des Auges beweist, so wird auch die Güte der Seele rein als solcher durch ihre Vermischung mit dem Stoffe nicht beeinträchtigt.

An sich also ist die Seele nicht böse, am wenigsten das Prinzip des Bösen, und auch nicht jede Seele ist durch die Vermischung mit dem Leibe böse (I 8, 11—13; 4). Das Böse ist gleichsam nur eine Schwäche der Seele, die sich darin äußert, daß die Seele den äußeren Eindrücken widerstandslos preisgegeben, leicht beweglich zu Begierden, zum Zorne, wie zum Nachgeben und sehr geneigt ist, sich von dunklen Vorstellungen bestimmen zu lassen. Eine solche Schwäche ist der reinen Seele fremd. Sie kommt nur der gefallenen zu, und zwar infolge ihrer räumlichen Vereinigung mit dem Stoffe. In diesem Zustande nämlich erfüllt die Seele mit ihren verschiedenen Kräften den Körper; dem Stoffe aber ist dies nicht genug, er verlangt mehr, bestürmt sie und will gleichsam in ihr Inneres eindringen. Wohl wird er nun von der Seele erleuchtet, doch kann er ihr Licht nicht fassen, verdunkelt es und schwächt es, indem er sich mit der Seele vermischt und sie damit in das Werden hineinreißt. So kommt es, daß nicht alle Kräfte der Seele gleichzeitig in Wirksamkeit treten können, da der Stoff sie am Erscheinen hindert. Der Stoff drängt sich gleichsam selbst an die Stelle der Seele, beschränkt sie auf einen kleineren Raum, stiehlt ihr einen Teil ihres Selbst und macht sie durch diese Verschlechterung ihres Wesens böse (I 8, 14).

Da ist es denn freilich nicht zu verwundern, wenn die Menschen von ihrer Geburt an sich lieber an die sinnliche Wahrnehmung, wie sie durch den Stoff bedingt ist, als an den Intellekt halten, im Sinnengenuß das Ziel ihres Lebens finden, das Unangenehme für schlecht, das Angenehme für gut ansehen und hiernach ihr Verhalten einrichten, ja, dies wohl gar noch, wie die Hedoniker und Epikureer, für das Ergebnis rationeller Überlegung und für Weisheit ausgeben. Indessen gibt es Andere, die suchen sich auf Grund des besseren Teiles ihrer Seele über das sinnliche Dasein zu erheben und vom Angenehmen zum Schönen aufzusteigen. Da sie jedoch das Übersinnliche nicht zu schauen und keinen festen Standort zu erringen vermögen, so sinken sie wieder zur Erde herab und begnügen sich mit den gewöhnlichen

Handlungen der Menschen und niederen Beschäftigungen. Nun gibt es aber auch göttliche Menschen, mit größerer Kraft und Schärfe des Blickes begabt, die schauen den himmlischen Glanz, schwingen sich über die Wolken und den Nebel hier unten empor und bleiben dort, indem sie verächtlich auf diese irdischen Dinge herniedersehen, froh über den wahren und dem eigenen Wesen angemessenen Ort, wie jemand, der nach langer Irrfahrt ins Vaterland zurückgekehrt ist (V 9, 1).

Plotin sucht den Unterschied dieser drei Klassen von Menschen durch ein Bild aus dem Staatsleben zu illustrieren. In der niedersten Klasse, sagt er, herrscht, wie in der Demokratie, das Gemeine. Hier geht es zu, wie in einer Volksversammlung, in welcher, während die Ältesten, in Gedanken vertieft, ruhig dasitzen, das Volk aus Mangel an Nahrung und wegen anderer Beschwerden unruhig lärmt und die ganze Versammlung in wilden Tumult hineinstürzt. In der zweiten Klasse sodann ist es, wie in einem Staate, worin ein besserer Teil die Volksherrschaft, die hier nicht ganz unbändig ist, niederhält und leitet. In der dritten Klasse endlich herrscht die Aristokratie: der Mensch vermeidet das Gemeine und gibt sich dem Besseren hin; kommt es aber zum Höchsten, so herrscht nur Einer und bestimmt von sich aus die Ordnung des Übrigen. Wie es der Verderb einer Volksversammlung oder eines Staates ist, daß der Pöbel die Herrschaft an sich reißt und die Stimme der Vernunft zum Schweigen bringt, so ist es auch des Menschen Unheil, wenn er ein Heer von Lüsten, Begierden und Schrecken in sich hat, die ihn beherrschen, und er sich selbst an eine solche Menge ausliefert. Wer aber diesen Schwarm überwältigt hat und emporgestiegen ist zu jenem Menschen, der er einst vor seiner Verkörperung war, der lebt nach dessen Willen und gesteht dem Körper alles gleichsam nur wie einem ihm fremden zu. Der andere hingegen lebt bald so, bald so, ein Gemisch aus dem eigenen ursprünglichen Guten und fremder durch den Körper bedingter Schlechtigkeit (IV 4, 17; VI 4, 15). —

Schon hieraus geht hervor, daß Plotin das Ziel des menschlichen Lebens, das sog. höchste Gut, nicht in der Lust, dem sinnlichen Behagen finden kann. Zwar ist auch für ihn, wie für das gesamte Altertum, die Glückseligkeit das höchste Gut. Allein

diese besteht nicht im Sinnengenuß (ἡδονή, εὐπάθεια), wie die Hedoniker und Epikureer meinen, aber freilich auch nicht in der naturgemäßen Tätigkeit, wie ihre Gegner, die Stoiker, annehmen. Denn Lust vermögen auch die Tiere, ja, selbst die Pflanzen zu empfinden, ist also nichts den Menschen besonders Auszeichnendes. Sind doch auch die Affektionen als solche bloß körperlicher Art; die Seele aber ist keinen Affektionen unterworfen, und folglich kann auch die Affektion der Lust unmöglich das Ziel ihres Strebens sein. Denn entweder müßte alsdann auch die Glückseligkeit bloß Sache des Körpers sein, oder aber, falls sie allein der Seele zukäme, so müßte sie im Erkennen der Lustgefühle, aber nicht in diesen selbst bestehen. Auch hängt die Lust von Zufälligkeiten ab, der Weise aber muß unabhängig von solchen, aus eigenem Willen glücklich sein können (ebd. 3; I 4, 1 u. 2).

Aber auch in der Ataraxie oder Seelenruhe, wie die Stoiker behaupten, kann die Glückseligkeit nicht gefunden werden. Oder was hätte das bloße empfindungsfreie Dasein vor dem Nichtsein voraus, um von der Seele besonders erstrebt zu werden? Gewiß besteht das höchste Gut für jedes Wesen in seiner naturgemäßen Tätigkeit. Allein für ein aus mehreren Bestandteilen zusammengesetztes Wesen, wie den Menschen, kann die Naturgemäßheit nur in der mangellosen Betätigung des Besseren in ihm bestehen. Aus diesem Grunde will Plotin selbst die Bestimmung der Glückseligkeit als des vernünftigen Lebens nicht gelten lassen. Denn damit ist immer nur erst eine besondere Art des Lebens im Gegensatze zu anderen Arten bezeichnet. Die Seele aber, die jenes Bessere in uns ist, ist ihrer Natur nach Leben, Leben schlechthin im Gegensatze zum sinnlichen Leben, das nur ein Schattenbild des wirklichen Lebens ist. Folglich kann das Ziel der Seele, das ihrem wahren Wesen entspricht, und damit auch die wahre Glückseligkeit des Menschen nur in dem Leben als solchen bestehen, in dem vollkommenen Leben, dem nichts zum Begriffe des Lebens Gehöriges fehlt, das nicht bloß ein Abbild des wahren Lebens, sondern dieses selbst ist. Dies vollkommene Leben aber ist das Denken, jene rein intelligible Tätigkeit, wodurch sich der Mensch vor allen Geschöpfen auszeichnet, freilich nur der Mensch, der nicht bloß der Möglichkeit nach, sondern tatsächlich im Besitze

der Vernunft ist. Nur der Mensch also ist der wahren Glückseligkeit fähig. Der Mensch aber, der dies wirklich ist, ist nicht bloß zufälliger- oder accidentellerweise, sondern wesentlich glückselig, da die Glückseligkeit seine eigentliche wahre Wirklichkeit, nämlich die Wirksamkeit des Denkens, alles Übrige hingegen eine bloße Zutat, eine Hülle seines wesenhaften Daseins bildet (ebd. 2—4).

Wer so im Intelligiblen und also in seinem wahren Wesen lebt, der ist sich selbst genug, der bedarf nichts zur Glückseligkeit außer seiner Tugend, denn es gibt kein Gutes, das er nicht besäße. Und wenn er schon nach etwas Anderem strebt und sich darum bemüht, so tut er dies nicht für sich, sondern nur für den mit ihm verbundenen Leib, für einen Leib, der sein eigenes Leben hat, nicht dasjenige der an ihn geknüpften Seele. Auch widrige Geschicke werden demnach seine Glückseligkeit nicht beeinträchtigen: sterben ihm Hausgenossen oder Freunde, so weiß er, was der Tod bedeutet, und auch jene wissen es, falls sie tugendhaft sind. Und wenn der unvernünftige Teil in ihm sich über den Tod der Angehörigen betrübt, so wird er dessen Trauer nicht als die seinige empfinden. Aber auch widrige Geschicke, Krankheit, Schmerzen und Unglücksfälle, werden ihn in seinem Glück nicht stören. Denn nur die unvernünftigen Wünsche fliehen vor dem Übel. Der Weise aber strebt gar nicht dahin, von äußerem Unglück frei zu sein, sondern ist auf ein Höheres gerichtet. Das rechte Verlangen steht nur still, wenn es das Gute erreicht hat, denn dies ist das wahrhaft zu wünschende Leben. Warum sollte man auch etwa Gesundheit und Schmerzlosigkeit erstreben? Was zum äußeren Leben notwendig ist, kann eigentlich gar nicht Gegenstand des Verlangens sein, weil es, wenn es vorhanden ist, gar nicht geachtet und nur dann schmerzlich vermißt wird, wenn man es nicht besitzt. «Was aber», meint Plotin, «so lange es vorhanden, nichts Verlockendes hat und zur Glückseligkeit nichts hinzusetzt, wenn es aber fehlt, wegen der Anwesenheit des schmerzlichen Gegenteils gesucht wird, dergleichen muß man vernünftigerweise kein Gut, sondern eben nur etwas Notwendiges nennen» (ebd. 4—6).

Freilich gibt es auch für den Weisen vieles, was nicht seiner Erwartung gemäß verläuft; aber im Festhalten an seinem Ziele

wird es ihn doch nicht beirren. Denn was von den menschlichen Dingen wäre so groß und wertvoll, daß es von ihm nicht verachtet werden könnte, der selbst im Besitze des Größten und Wertvollsten ist, nämlich der Tugend, wie sie unmittelbar mit der Weisheit eins ist? Darum ist auch kein Unglück, kein Verlust sog. äußerer Glücksgüter so groß und schwer, um dem Weisen die Tugend aufzuwiegen. Er, der Königreiche, Herrschaft über Städte und Völker, Gründungen neuer Städte, selbst wenn sie von ihm ausgehen, geringschätzt, wie sollte er sich darüber betrüben, wenn er die Herrschaft einbüßt oder seine Vaterstadt zerstört wird? Der Weise wird in solchem Falle Holz und Steine und den Tod von vergänglichen Geschöpfen nicht für etwas so Großes halten, um sich darüber viel zu bekümmern, sondern er wird bedenken, daß Sterben besser ist als Leben. Wird er selbst geopfert, so wird das seine Ansicht über den Tod nicht ändern. Wird er nicht begraben — nun, sein Leib verwest überall, ob er über oder unter der Erde liegt. Wird er prunklos begraben und erhält er kein Denkmal — was liegt daran? Wird er als Gefangener weggeführt — es steht ihm ja frei, seinem Leben ein Ende zu machen, wenn es ihm nicht vergönnt ist, glücklich zu sein. Geraten die Seinigen, seine Söhne und Töchter, in Sklaverei — das ist nun einmal der Lauf der Welt, das kann vorkommen, und so hat man sich darin zu schicken. Geht es doch übrigens auch vielen besser in der Gefangenschaft, als zu Hause. Und wenn nicht, sie können sich ja dem Druck entziehen. Tun sie dies nicht, so bleiben sie entweder mit gutem Grund, und dann ist daran nichts Schlimmes, oder aber, wenn sie unvernünftigerweise bleiben, wo sie nicht bleiben sollten, so sind sie selber schuld hieran. Der Weise wird aber doch nicht wegen des Unverstandes Anderer, die zufällig seine Verwandten sind, in übler Lage sein und sich von deren Glück und Unglück abhängig machen (ebd. 7). Freilich möchte auch er wohl, daß es allen Menschen gut gehe und niemandem etwas Übles widerfahre; geschieht dies jedoch nicht, so ist er gleichwohl glücklich. Ja, selbst Zustände der Bewußtlosigkeit, Bezauberung und Krankheit werden sein Glück nicht aufheben, denn der Tugendhafte ist tugendhaft, der Weise weise, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist; und wir haben es ja

schon gesehen: die wesentliche Tätigkeit des Menschen, d. h. sein Denken, kann wirksam sein, auch wenn sich diese Wirkung nicht bis in die Empfindung und Wahrnehmung hinein erstreckt, ihm also nicht zum Bewußtsein kommt (ebd. 11 u. 9).

So bricht der Weise den Schmerzen, die er nicht vermeiden kann, dadurch den Stachel ab, daß er sie geduldig erträgt und seine Seele hiervon möglichst frei hält. Die Freuden nimmt er bloß als Heilmittel für den Körper und zur Erholung von Anstrengungen hin. Die Affekte, wie Zorn, Furcht, Trauer usw., wird er unterdrücken, die natürlichen Begierden aber höchstens in der Form von flüchtigen Vorstellungen in sich auftauchen lassen oder nur damit der Fortpflanzung ihr Recht werde (I 2, 5; III 5, 1). Im übrigen wird er gegen Freude und Leid gleich indifferent und auch in seinem Schmerze nicht bejammernswert sein, sondern sein Licht im Innern wird sein, wie das Licht auf einem Leuchtturm, ruhig und gleichmäßig, auch wenn es draußen heftig stürmt, im gewaltigen Tosen der Elemente und des Ungewitters. Mögen die Andern sich über Leid und Unglücksfälle betrüben: Aufgabe der Tugend ist es, die Natur zum Besseren und Schöneren zu führen der Menge zum Trotz; es ist aber schöner, demjenigen nicht nachzugeben, was für die gemeine Natur als furchtbar gilt. «Denn», wie Plotin sagt, «nicht wie ein Schwächling, sondern wie ein großer Athlet muß man dastehen und die Schläge des Schicksals abwehren, indem man erkennt, daß das, was vielen Menschen zu ertragen schwer fällt, der eigenen Natur erträglich ist, nicht als etwas wirklich Schreckliches, sondern als etwas, was nur den Kindern Schrecken einflößt» (I 4, 8). So ist der Tugendhafte oder Weise immer heiter: sein Zustand ist ruhig, seine Stimmung zufrieden und kann durch keine der sog. Übel beunruhigt werden, wofern er wirklich tugendhaft ist.[1] Bei alledem aber ist der Weise doch nicht ohne Freunde oder schroff in seinem Wesen, sondern dies ist er nur gegen sich selbst und dasjenige, was ihn angeht. Vielmehr, indem er alles, was ihm gehört, auch den

[1] Ähnlich heißt es im Mokshadharma des Mahâbhâratam: «Der Weise zürnt nicht mehr und strebt nicht mehr, er ist nicht verzagt und freut sich nicht; auch in überaus schlimmen Notlagen ist er nicht bekümmert, sondern steht seiner Natur nach unerschüttert, wie der Himalaya» (Deussen: Vier phil. Texte des Mahâbhâratam (1906) 305.

Freunden mitteilt, wird er bei seinem verständigen Sinne gerade der rechte Freund sein (ebd. 15).

Mit alledem wiederholt Plotin im Grunde nur, was bereits von den Stoikern und Epikureern über das Ideal des Weisen vorgebracht war. Er erklärt mit den Stoikern zwei Weise, von denen der eine im Besitze aller äußeren Glücksgüter ist, der andere nicht, für gleich glückselig (ebd.), und er ist mit den Epikureern der Ansicht, daß der Weise auch im Stiere des Phalaris noch glücklich sei; denn was den Schmerz empfindet, ist ja nicht er selbst. Er selbst aber wohnt in seinem Glück und kann es daher auch nie verlieren, so lange er er selbst ist (I 4, 13). Mit dem Stoiker Chrysippus bestreitet er die Behauptung des Aristoteles, daß die Glückseligkeit durch die Länge der Zeit einen Zusatz erhalten könne (I 5), und mit der gesamten nacharistotelischen Philosophie läßt er als letztes Mittel, um sich unerträglichen Leiden, welche das Denken und damit die Glückseligkeit bedrohen, zu entziehen, den Selbstmord offen, obschon dieser, wie gesagt, auf einen Mangel an Weisheit und Trübung durch Leidenschaften, wie Zorn, Trauer oder Unwille, schließen läßt (I 4, 7 u. 16; I 9).

Der Standpunkt des Weisen ist hiernach ein vollkommener eudämonologischer Indifferentismus, und wenn er das Leben gut nennt, so nur darum, weil es das Böse abwehrt; den Tod aber betrachtet er in noch höherem Grade als ein Gut, sofern er ihm die Befreiung seiner Seele von dem mit ihr verbundenen Leibe verschafft (I 7, 3). Was den Weisen allein bekümmert, ist sein Ziel. Alles andere hingegen wird für ihn keine höhere Bedeutung haben, als etwa eine beliebige Ortsveränderung, die ihn in eine andere Umgebung versetzt, aber zu seinem Glücke keinen Zusatz hinzubringt. Denn auch den Leib betrachtet er, wie gesagt, nicht als sein Wesen, sondern nur als einen zufällig mit ihm verbundenen Genossen, für den er sorgen und den er solange als möglich ertragen muß, oder aber wie der Musiker seine Lyra, deren er sich bedient, bis sie zerbricht (ebd. 16). Drohen daher die Reize, die aus dem Körper stammen, ihn zu verlocken, und fühlt er sich gegenüber den Anmaßungen seiner sinnlichen Natur nicht sicher, so braucht er nur ein Gegengewicht dadurch herzustellen, daß er den äußeren Menschen gegen den inneren herab-

drückt und den Leib geringer und schwächer macht. «Der am Irdischen haftende Mensch», sagt Plotin, «mag schön, groß und reich sein, er mag alle Menschen beherrschen, da er ja zu dieser Welt gehört; man darf ihn nicht beneiden, daß er sich dadurch hat täuschen lassen. Beim Weisen findet alles dies vielleicht von vornherein garnicht statt; wenn es aber stattfindet, so wird er es aus eigenem Antrieb vermindern, wenigstens wenn er auf sein wahres Wohl bedacht ist. Er wird die Überfülle des Körpers verringern und sorglos verkümmern lassen. Eine herrschende Stellung wird er aufgeben. Er wird zwar die Gesundheit seines Körpers zu erhalten suchen, aber doch nicht wünschen, durchaus frei von Krankheiten und Schmerzen zu bleiben, ja, wenn sie nicht eintreten, wird er sie, solange er jung ist, sogar kennen lernen wollen, aber, alt geworden, wird er weder von Schmerzen, noch von Freuden, noch überhaupt von irdischen Dingen mehr belästigt sein wollen, um nicht dem Körper seine Aufmerksamkeit widmen zu müssen. Befindet er sich im Schmerz, so wird er ihm die ihm dagegen verliehene Kraft entgegenstellen. Vergnügen, Gesundheit und Muße wird ihm keinen Zusatz, das Gegenteil hiervon keinen Verlust an Glück bringen können» (ebd. 14). Eine solche Mortifikation und Trainierung des Leibes durch Fasten, Wachen, magere Kost usw. empfiehlt Plotin jedoch nicht als eine an sich gute Handlung, sondern eben nur als bloßes Mittel, um der Seele ihre Herrschaft über den Leib und ihre innere Freiheit zu sichern. Denn er betont ausdrücklich, daß die wahre Weisheit auch keiner äußeren Taten bedarf, und er ist mit den Stoikern der Ansicht, daß es nicht auf die Handlungen eines Menschen, sondern einzig auf dessen Gesinnung ankomme; die Gesinnung aber ist eine rein intellektuelle Energie, und so ist auch die Glückseligkeit ein habitueller Zustand, der durch äußere Handlungen nicht berührt wird (ebd. 13; I 5, 10). —

Besteht nun also die wahre Glückseligkeit im vollkommenen Leben und dieses in der rein intellektuellen Tätigkeit, so ist sie erhaben über die Zeit, ewig oder vielmehr von einer beständigen Gegenwart und wird sie von den zeitlichen Unterschieden nicht betroffen (I, 5). Das Glück oder das höchste Gut fällt sonach mit dem höchsten Guten im metaphysischen Sinne zusammen; dies

aber ist ein einheitliches Ziel des Strebens, das unverwandt im Auge behalten werden muß, und ist den zeitlichen Schwankungen des Strebens nach sinnlicher Befriedigung mit seiner Unbefriedigtheit und seinem unsteten Wechsel verschiedener Arten der Lust nicht unterworfen (I 4, 6; VI 7, 26). Von dem höchsten Guten oder dem intelligiblen Sein aber wissen wir bereits, daß es nicht außerhalb unserer Seele ist, sondern daß der oberste vernünftige Teil unserer Seele sich stets in ihm befindet, auch wenn das gewöhnliche Bewußtsein hiervon nichts weiß und wahrnimmt. Gott, sagt Plotin, ist nicht fern von einem jeden, sondern allen nahe durch unbewußte Einwohnung. Er ist in uns, oder vielmehr wir sind in ihm, wir sind er selbst, er ist das Zentrum unseres Wesens; und nur insoweit sind wir von ihm entfernt, als wir mit einem Teile unseres Wesens aus der Identität mit ihm herausgetreten, uns selbst entfremdet und durch das Herabsinken in die Sinnenwelt in den Zustand des Andersseins und damit der Unvollkommenheit geraten sind (VI 9, 7 u. 8). Sobald wir diese nach außen gehende Richtung unserer Seele aufgeben, sobald wir umkehren, uns von allem, was nicht wir selbst sind, abwenden und uns auf uns selbst und unsere ursprüngliche und wesenhafte Tätigkeit zurückziehen, so ist die Unvollkommenheit überwunden und mit dem vollkommenen wahren Leben die Glückseligkeit zurückgewonnen. Wir haben aufgehört, wir selbst zu sein, und sind ein Teil geworden, indem wir aus dem Ganzen heraustraten. Der Zuwachs, den wir hierdurch erlangt haben, hat uns nicht größer, sondern kleiner gemacht, weil er aus dem Nichtseienden, d. h. dem Stoff, entstammt und wir somit aus dem Nichts dies besondere Etwas geworden sind. Wir brauchen dies Nichts, das uns hiermit anhaftet, nur wieder von uns zu tun, wir brauchen nur unsere Besonderheit aufzugeben, so verlieren wir nichts, sondern gewinnen in Wahrheit nur; denn wir werden alsdann wieder das Ganze, das wir ursprünglich waren. Nur weil wir mehr sein wollten, wurden wir weniger (VI 5, 12). Vermögen wir es dahin zu bringen, daß äußere Eindrücke auf uns nicht mehr einwirken, dann ahmen wir die Natur derWeltseele und der Gestirne nach und gelangen wir zur Ähnlichkeit mit ihnen (II 9, 18). Alles kommt also darauf an, das Anderssein von uns abzustreifen, uns

von der Sinnlichkeit frei zu machen und uns ganz dem Übersinnlichen in uns zu widmen, dem Guten in uns zu leben: und die Identität, die unser Wesen ausmacht, tritt wieder rein und ungetrübt hervor und macht uns des höchsten Gutes teilhaftig.

b) Die Mittel zur Erlangung des höchsten Gutes

Damit ist uns als unsere sittliche Aufgabe die Reinigung gestellt (I 6, 6). Wie die Schlechtigkeit der Seele durch ihre Vermischung mit dem Körper bedingt ist, so besteht die Tugend darin, alles abzutun, was durch die Abhängigkeit vom Körper in sie hineingelangt ist und sich frei von dessen Fesseln zu machen. Begierde und Zorn also, überhaupt die Leidenschaften müssen unterdrückt und der schlechtere Teil der Seele, in welchem allein sie stattfinden können, durch die Vernunft so völlig im Zaume gehalten werden, daß er dieser selbst ähnlich wird und sich selbst seine Schwäche vorwirft, wenn er in deren Gegenwart sich einmal hat gehen lassen (I 2, 5). Indessen nicht sündlos zu sein, sondern Gott ähnlich, ja, selbst Gott zu sein, ist das höchste Gut; und nicht so sehr in dem Reinwerden, als in dem Reinsein, d. h. in der Entfernung alles Fremdartigen, besteht die Tugend (I 2, 6 u. 4). Daher verlangt Plotin vom Menschen, es zu machen, wie der Bildhauer: «Wie dieser von der Statue, so meißle von dir alles Überflüssige hinweg, glätte bald hier, säubere bald dort, mache das Krumme wieder gerade, erhelle das Dunkle und laß es rein werden, kurz laß nicht ab, an deinem Bildwerk zu arbeiten, bis der göttliche Glanz der Tugend dir entgegenstrahlt, bis du die Weisheit erblickst, die auf heiligem Grunde wandelt» (I 6, 9). Das Ziel der Reinigung also ist die Vergottung (I 2, 3); die Erreichung dieses Zieles aber hängt davon ab, daß der Mensch sich aller menschlichen Besonderheit entäußert und durch die Flucht aus der Sinnlichkeit in seine ursprüngliche übersinnliche Heimat wieder einkehrt.

α) Das tugendhafte Handeln

Wenn Plotin die Flucht aus der Sinnlichkeit fordert, so ist dies nun aber doch nicht in rein negativem Sinne als ein Aufgeben aller irdischen Beziehungen überhaupt oder gar als ein Verzicht

auf das Leben zu verstehen. Denn, wie Plotin mit Plato sagt, die Erde fliehen heißt nicht, von ihr weggehen, sondern auf Erden gerecht und heilig sein mit vernünftiger Einsicht (I 8, 6). Nichts liegt daher dem Philosophen ferner, als die praktische Tüchtigkeit hier auf Erden und die sog. bürgerlichen Tugenden zu mißachten. Nimmt er diese doch sogar, wie wir gesehen haben, gegenüber den christlichen Gnostikern in Schutz, weil ihre Verachtung, wie er meint, zum krassen Egoismus und Eudämonismus führe. Auch hat er sich selbst, wie seine Lebensbeschreibung gezeigt hat, der Ausübung seiner menschlichen und bürgerlichen Pflichten nicht entzogen. Nichtsdestoweniger muß er die praktische Tätigkeit seiner intellektualistischen Auffassung des höchsten Gutes zufolge doch weit hinter die theoretische zurückstellen, wenn anders eben das höchste Gut das höchste Gute und dieses mit dem Intelligiblen identisch sein soll. Denn die bürgerlichen oder ethischen Tugenden, wie Aristoteles sie bezeichnet hat, gehören nicht dem inwendigen, sondern dem äußeren Menschen, nicht der Seele in ihrer reinen Wesenheit, sondern in ihrer Vermischung mit dem Körper an, jenem Gemeinsamen, dem ebenso auch die Laster angehören. Schon daß sie nicht durch reines Denken, sondern durch Übung und Gewohnheit oder Unterricht erworben werden, zeigt ihre Abhängigkeit von einem Fremden (I 1, 10). Die ethischen Tugenden sind folglich insofern selbst noch unrein, wie vollkommen sie an sich auch sein mögen. Der praktisch sich betätigende Mensch, auch wenn er tugendhaft ist, ist der Bezauberung unterworfen, weil er eben mit seinen Handlungen ins Irdische verflochten ist (IV 4, 43). Das drückt auch der Mythus von Herakles, dem Repräsentanten der praktischen Tüchtigkeit aus, wenn dieser zwar wegen seiner Tugend gewürdigt wird, ein Gott zu sein, doch aber, weil er nur praktisch, aber nicht theoretisch tugendhaft war, nur zum Teil im Himmel, zum andern Teile aber im Hades als Schattenbild weilt (I 1, 12). Der Wert der ethischen Tugenden besteht darin, daß sie die Begierden und Leidenschaften zügeln und mäßigen, die falschen Ansichten durch die richtigen ersetzen und uns vor Maßlosigkeit bewahren: die Besonnenheit weist den Verkehr mit den sinnlichen Vergnügungen ab und flieht die Leidenschaften als eines reinen Menschen unwürdig; die Tapfer-

keit fürchtet den Tod, als die Trennung der Seele vom Körper, nicht; die Gerechtigkeit unterwirft sich der Führung der Vernunft; die Weisheit wendet sich vom Irdischen ab und erhebt sich in die Sphäre des reinen Denkens (I 2, 2 u. 3, I 6, 6). Indessen sind alle diese bürgerlichen Tugenden doch nur Abbilder und Nachahmungen der wahren intelligiblen Tugend. Denn sie sind von etwas abhängig, auf etwas Äußeres gerichtet und entsprechen daher noch nicht dem reinen Wesen des Menschen. Das Höhere besteht darin, die Sinnlichkeit nicht bloß durch den Geist zu beschränken, sondern diesen von jener gänzlich loszulösen und ganz in sich und bei sich selbst zu sein. Die wahre Gerechtigkeit ist die auf den Intellekt gerichtete Wirksamkeit; die wahre Besonnenheit ist die Wendung der Seele nach innen zum Geist; die wahre Tapferkeit ist die Freiheit von Leidenschaften, wodurch die Seele dem ähnlich wird, worauf sie schaut, da dieses seiner Natur nach leidenschaftslos ist; die wahre Weisheit aber ist das Schauen des Intellektes durch unmittelbare intellektuelle Anschauung, und dies zwar entsprechend dem Umstande, daß die genannten Bestimmungen die Urbilder der menschlichen Tugenden im Intellekte bilden (I 2, 2, 6 u. 7).

β) Das Erkennen

Hiernach ist also das Handeln für die Seele nur eine relativ untergeordnete Weise, sich auszuwirken. Das Wesen der Seele ist das Schauen, die rein theoretische Tätigkeit. Das Handeln ist selbst nur eine niedere Art des Schauens, ein unvollkommenes Erkennen, eine Darstellung dessen in der Äußerlichkeit, was eigentlich rein im Inneren als Geistiges verwirklicht werden sollte, und somit nur ein Umweg zum Wissen. Auch der Handelnde erstrebt im Grunde nur das Wissen. Er handelt nur, weil sein theoretisches Vermögen zu schwach ist, um sich rein in die geistige Sphäre zu erheben. So muß er sich mit der sinnlichen Anschauung desjenigen begnügen, was er eigentlich in intellektueller Anschauung unmittelbar besitzen sollte. Der Sinn also und der Zweck des Handelns ist das Wissen: mit dieser Behauptung zieht Plotin die praktische Konsequenz seines theoretischen abstrakten Idealismus, der die wahre Wirklichkeit der Ideenwelt von der sinnlichen Wirklichkeit

losreißt und die letztere zu einer bloßen Scheinwirklichkeit herabsetzt. (III 8, 4—6).

α) Das sinnliche Erkennen

Indessen sind auch die theoretischen Tätigkeiten nicht gleichwertig. Die niederste Stufe der geistigen Betätigung nimmt offenbar die sinnliche Wahrnehmung ein. Wohl ist auch sie das Abbild eines Höheren, wohl sind auch bei ihrem Zustandekommen die übersinnlichen Kräfte der Seele tätig und kann sie insofern selbst als eine Art Denken angesehen werden. Allein mit demselben Recht, mit welchem man die Gedanken als deutliche Wahrnehmungen bezeichnen kann, muß man die Wahrnehmungen als dunkle oder undeutliche Gedanken auffassen (VI 7, 7). Die Wahrnehmung gehört als solche nur dem niederen Teil der Seele, dem äußerlichen sinnlichen Menschen, nicht der wachen, sondern der im Körper schlafenden Seele an und ist, wie die praktische Tätigkeit, auf ein Äußeres gerichtet. Mag sie immerhin als Bote des Intellektes, als ein Hinweis auf die höhere Sphäre des Intelligiblen dienen und die Seele zu dessen Betrachtung anregen: was sie bietet, ist doch niemals die Sache selbst, sondern eben nur eine schwache Spur, ein getrübtes und unvollkommenes Abbild des eigentlichen Wesens der Dinge (V 3, 2 u. 3; III 6, 6; V 5, 1). Die sinnliche Erkenntnis ist in ihrem Kerne unwahr. Ihr Wert ist lediglich ein mittelbarer. Da jedoch der Lärm der Sinnenwelt, wie wir schon gesehen haben, die Stimme der Vernunft in uns übertönt, so kann das Ziel der theoretischen Tätigkeit nur sein, sich auch von der sinnlichen Wahrnehmung loszumachen. —

Über der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung erhebt sich das Reich der sog. Meinung (δόξα). Diese nähert sich insofern bereits dem Intellekt, als sie aus der Vielheit und Besonderheit der Sinneswahrnehmung den allgemeinen Begriff heraushebt. Allein sie tut dies noch unmethodisch, gleichsam instinktiv und ohne Nachprüfung von seiten des Verstandes (I 1, 9). Mag sie immerhin das Richtige treffen: sie besitzt es doch nur zufälligerweise, ohne Einsicht in die wahren Gründe. Und da sie von der sinnlichen Wahrnehmung und deren wechselnden Zuständen abhängig ist, so ist sie ebenso wechselnd und unbeständig, wie jene, und

das Erfahrungswissen der Meinung bringt es niemals über die bloße Wahrscheinlichkeit hinaus (V 5, 1). Die Meinungen, sagt Plotin, gehören der Seele nicht ursprünglich an, sondern werden von ihr sozusagen nur von außen aufgenommen. Sie gehen in der Seele ein und aus, wie die Formen in den Stoff eingehen und ihn wiederum verlassen, ohne wirklich mit ihm eins zu werden. Sie beruhen, ebenso wie die Sinneswahrnehmungen, auf äußeren Eindrücken, über welche die Seele selbst schlechthin erhaben ist (III 6, 15; I 1, 2). Nun besteht aber die Reinigung der Seele darin, sie frei zu machen von der Berührung mit andern Dingen, zu machen, daß sie nicht auf etwas Anderes blickt oder fremdartige Vorstellungen hat, daß sie keine bloßen Schattenbilder sieht und solche aus ihren Affektionen hervorbringt. Da die Seele einem Lichte gleicht, das im Trüben leuchtet, ohne jedoch selbst durch seine trübe Umgebung beeinträchtigt zu werden, so ist es die Aufgabe der Reinigung, sie aufzuwecken aus dem seltsamen Traumzustande, worin sie sich hinsichtlich der Meinungen befindet (III 6, 5). Denn die in der Meinung befangene Seele ist noch nicht frei und rein von äußeren Beimischungen. Sie handelt auch noch nicht spontan aus sich, sondern eben nur unter dem Zwange leidender Zustände. Sie denkt wohl schon, aber noch nicht die wahren ewigen Begriffe, die Ideen; und darum darf man auch bei der Meinung noch nicht stehen bleiben (III 5, 7).

β') Das begriffliche Erkennen (Die Dialektik)

Der Weg nun, um über die Meinung hinauszukommen, ist die Dialektik. Sie ist, wie Plato sie bestimmt hat, «das Vermögen und die Fertigkeit, begrifflich über jedes Ding zu denken, d. h. zu wissen, was ein jedes ist, wodurch es sich von andern unterscheidet, und in welchem Verhältnis es zum andern steht» (I 3, 4). Sie handelt vom Sein und seinen verschiedenen Arten, vom Ewigen, vom Guten und deren Gegenteil; und dies nicht in unmethodischer Weise, wie die Meinung, sondern auf Grund strenger wissenschaftlicher Erkenntnis. Sie ist, wie wir sie demgemäß auch bestimmen können, die Kunst der Begriffsbildung und Begriffsverknüpfung. Die Dialektik durchstreift das ganze Reich der Ideen. Sie unterscheidet die einzelnen voneinander, bestimmt das Ansichseiende,

die obersten Gattungen der Dinge, die Kategorien, und das von ihnen Abgeleitete. Sie verknüpft das Denkbare in vernünftiger Weise untereinander, löst es wieder in seine Urbestandteile auf und betätigt sich hiermit sowohl synthetisch wie analytisch, sowohl deduktiv oder syllogistisch wie induktiv oder epagogisch. Und indem sie so das Gemeinsame der Sinnenwelt zu einheitlichen Begriffen zusammenfaßt und das Verschiedene unterscheidet, erhebt sie sich über die Sinnenwelt, bewegt sie sich hin nach dem Intelligiblen, nach dem Reich der Wahrheit, und befreit sie die Seele von dem Irrtum (ebd.). Hilfswissenschaften der Dialektik bilden die Mathematik, als eine Art Vorübung und Gewöhnung des Denkens an das Übersinnliche, sowie die gewöhnliche formale Logik mit ihren Untersuchungen über Urteile und Schlüsse (ebd. u. 3). Sie selbst aber ist keine bloß formale Wissenschaft, besteht nicht aus inhaltslosen Sätzen oder Regeln, sondern befaßt sich mit dem schlechthin Inhaltsvollen, dem wahren Inhalt, der als solcher das wahrhaft Wirkliche ist, und hat in ihren Sätzen auch zugleich die Dinge. So aber ist sie kein bloßes Werkzeug der Philosophie, sondern die letztere selbst, oder vielmehr deren wertvollster Teil, denn sie hat es mit dem Allgemeinsten und Immateriellen zu tun; und während die Meinung und erfahrungsmäßige Einsicht sich mit einer bloß wahrscheinlichen Erkenntnis begnügen, erstrebt die Dialektik allein ein unbedingtes Wissen oder Weisheit (σοφία) (I 3, 5 u. 6).

Die Dialektik erstrebt ein solches Wissen; aber vermag sie es auch wirklich zu gewähren? Auch Plato hatte die Dialektik für das Mittel einer zweifellos gewissen Erkenntnis des Seienden angesehen. Er hatte in immer erneuten Anläufen versucht, durch Abstraktion von der Erfahrung aus zu dem vorempirischen Grunde emporzuklimmen und von hier aus alsdann rückwärts durch systematische Ableitung der Begriffe auseinander zu seinem Ausgangspunkte in der Sinnenwelt wiederum herabzusteigen; und Aristoteles hatte mit wissenschaftlicher Genauigkeit die Methodik dieses Beweisverfahrens in seiner Lehre von der Induktion und Deduktion entwickelt. Aber auch sie hatten sich doch nicht verhehlen können, daß, so hoch sie auch immer den Flug ihrer Gedanken nahmen und so tief sie auch den Anker der Erkenntnis

in den Grund des Seins hinabließen, sie diesen in Wirklichkeit doch nicht erreichten. Es konnte ihnen nicht verborgen bleiben, daß sie über das Gebiet des bloßen subjektiven Denkens in seinem Unterschiede von dem Reich des wahrhaft Seienden doch nicht hinausgelangten und folglich die beweisende Methode der Dialektik ihnen die gesuchte apodiktische Gewißheit der Erkenntnis der Wirklichkeit nicht gewähren könne. Darüber ist sich auch Plotin völlig klar. Das dialektische Denken ist als solches ein vermitteltes, durch Wahrnehmungen bedingtes, auf Voraussetzungen und Schlüssen beruhendes, reflektiertes Denken. Der Dialektiker hat es nicht unmittelbar mit den Gegenständen selbst, sondern nur mit unseren Gedanken von ihnen zu tun; seine Tätigkeit ist folglich auch eine bloß subjektive. Wohl empfängt hierbei die Seele ihre Prinzipien vom Intellekt und wird sie vom über ihr befindlichen Intellekt erleuchtet: indessen, der menschliche Verstand ist doch selbst ein Anderes, als der Intellekt; auch er bezieht sich in seinen Gedanken auf ein von ihm Verschiedenes, ihm Äußerliches und bringt es folglich auch nicht zur reinen Selbsterkenntnis. Im diskursiven menschlichen Denken sind Subjekt und Objekt zweierlei; und daher befindet sich der Mensch, auch als reflektierender, noch nicht wahrhaft bei sich, ist auch er noch mit der Unreinlichkeit des außer ihm Befindlichen behaftet und ist seine geistige Betätigung insofern noch nicht vollkommen (I 3, 5; V 3, 3 u. 4).

Aber ist es denn möglich, auch noch über das diskursive Denken mit seiner Zweiheit des Erkennenden und Erkannten hinauszukommen? Gibt es überhaupt eine zweifellose Erkenntnis des wahrhaft Seienden? Wenn es keine gibt, dann vermag uns auch die höchste Wissenschaft nicht über die bloße Wahrscheinlichkeit hinauszuführen, dann behält also der Skeptizismus doch schließlich das letzte Wort, den zu überwinden und dessen Unhaltbarkeit nachzuweisen, das Hauptbestreben der gesamten Plotinischen Weltanschauung bildet. Der Behauptung des Skeptizismus, daß überhaupt keine Erkenntnis der Wirklichkeit wegen der Relativität alles unseres Erkennens möglich sei, hatte Plotin damit die Spitze abgebrochen, daß er die Wirklichkeit selbst für ein Reich des Relativen, der sich wechselseitig aufeinander beziehenden und

vermittelnden Gedanken des Alleinen erklärt hatte. Nun aber handelte es sich darum, nicht bloß die Möglichkeit einer Erkenntnis des Wirklichen überhaupt, sondern einer zweifellosen Erkenntnis derselben aufzuzeigen und zu begründen, und dies zwar nicht bloß im wissenschaftlichen, sondern vor allem auch im religiösen Interesse, dem mit der skeptischen Zersetzung des Seinsbegriffes aller Boden unter den Füßen zu entschwinden drohte. Wir haben schon mehrfach auf den religiösen Kern und Grundzug in der Weltanschauung Plotins hingewiesen. Wie der subjektive Idealismus Fichtes wesentlich ein Erzeugnis seiner ethischen Grundstimmung und Persönlichkeit war, so wurzelt der absolute Idealismus des Plotin in der Sehnsucht und den Forderungen des religiösen Bewußtseins. Durch die Erhebung seiner Philosophie in den Rang einer zweifellosen Wahrheit allein konnte er hoffen, dem Quell des religiösen Bewußtseins der Gebildeten, der im Flachsande des Skeptizismus zu versiegen drohte, wieder neues Wasser zuzuführen. Hier, in dem Nachweis der absoluten Gewißheit seiner Erkenntnis lag auch zugleich das sicherste Mittel, dem Offenbarungsglauben der christlichen Neuerer mit Erfolg zu begegnen und die alte klassische Weltanschauung vor dem Aberglauben und der Phantastik der orientalischen Religionsbewegung zu retten. Es war eine Lage, ähnlich derjenigen, in welcher sich Descartes befand, als er sich vor die Aufgabe gestellt sah, die Ergebnisse einer neuen Natur- und Welterkenntnis aus dem Wirrwarr widerstreitender Ansichten herauszuretten, ihr durch Gewährung der gleichen absoluten Wahrheit, welche die Theologie für sich in Anspruch nahm, eine selbständige Bedeutung zu verschaffen, und er damit zum Begründer der neueren Philosophie gegenüber der Scholastik wurde. Hier gab es nur eine Möglichkeit, den Zweifel und die Ungewißheit zu überwinden, und diese bestand in der Aufzeigung eines unmittelbaren Zusammenfallens von Sein und Denken, wie Descartes es durch sein Cogito ergo sum bewiesen glaubte; und auch Plotin wußte keinen andern Ausweg einer endgültigen Überwindung skeptischer Einwände gegen seine Weltanschauung, als die Behauptung einer unmittelbaren Identität jener beiden Gegensätze.

γ') Die intellektuelle Anschauung

Im Intellekt sind Denken und Sein identisch. Folglich müssen wir auch die Stufe der Reflexion, wie sie von der Seele in ihrer Vereinigung mit dem Leibe ausgeübt wird, noch hinter uns zurücklassen, müssen wir selbst zum Intellekte werden, um das Ziel der absoluten Wahrheit zu erreichen. Auch als reflektierender Mensch bin ich noch mit dem Anderssein behaftet und nicht wirklich mit mir selbst identisch. Will ich wirklich rein von allem mir nicht ursprünglich Zugehörigen werden, will ich vollständig in mein eigenes wahres Selbst, in mein wesenhaftes Sein zurückkehren, so muß ich aufhören, Mensch, Ich, individuelles Subjekt im Unterschiede vom Objekt zu sein, und die Einkehr in das Reich der Wahrheit selbst erstreben. Die höchste Erkenntnis besteht nicht darin, etwas zu erkennen, sondern unmittelbar das Erkannte selbst zu sein, mit dem Gegenstande der Erkenntnis eins zu werden und darin seine persönliche Eigenart und Besonderheit völlig aufzugeben. Dies ist aber alsdann kein Wissen und Erkennen im gewöhnlichen Sinne des Wortes mehr, sondern Anschauung, nicht sinnliche, sondern intellektuelle Anschauung, Anschauung des Intelligiblen und des Intellektes, in welcher Schauendes und Geschautes, Erkennendes und Erkanntes, Denken und Sein unmittelbar in eins zusammenfallen (V 3, 4).

Daß es eine solche intellektuelle Anschauung gibt, war auch die Meinung Platos gewesen. In den Augenblicken der höchsten philosophischen Begeisterung, wenn das vorsichtige Emporklimmen auf der schwanken Leiter der Begriffe ihn nicht schnell genug ans Ziel der Erfassung der Ideen hatte tragen wollen und das Unzulängliche der bloßen dialektischen Methode ihm zum Bewußtsein gelangt war, dann hatte er diese Leiter einfach losgelassen, hatte er sich mit kühnem Flügelschlage unmittelbar in die Welt der ewigen Ideen erhoben und durch intellektuelle Anschauung sich ihrer Wahrheit und Wirklichkeit versichert. Ja, selbst der nüchterne Aristoteles hatte, um die Gewißheit der Wirklichkeitserkenntnis zu retten, zugestanden, daß die höchsten Grundsätze aller Erkenntnis, die den Ausgangspunkt des deduktiven Verfahrens bilden, nur unmittelbar, durch reine Vernunft erkannt

werden könnten. Der Begriff des Seins, d. h. der Begriff, den wir vom Sein in der höchsten Bedeutung dieses Wortes haben, war ihnen unmittelbar mit dem Begriff des Seins, d. h. mit dem Begriff, den das Sein an sich selbst hat oder ist, dem Sein des Begriffes, der *Genitivus objectivus*, «des Seins» mit dem *Genitivus subjectivus* zusammengefallen. Aber weder Aristoteles, noch Plato hatten die Möglichkeit einer solchen intellektuellen Anschauung von ihrem Standpunkte aus verständlich machen können, da sie ja die Ideen vom denkenden Subjekt losgerissen, sie in eine Sphäre für sich seiender objektiver Realität gerückt und jede reale Beziehung zwischen den objektiven Gedanken und dem denkenden Subjekt geleugnet haben. Plotin hingegen hatte schon in seiner Prinzipienlehre das Sein als Selbstanschauung des Intellektes und diesen als die Identität des Subjekts und des Objekts bestimmt, wozu er gleichfalls nach dem Vorbilde Platos durch die Vertauschung der beiden verschiedenen Genitive gelangt war (vgl. oben S. 86 ff.). Jetzt nimmt er die Vertauschung, die er dort bloß im metaphysischen Interesse zur Bestimmung des Intellektes vorgenommen hatte, noch einmal, und zwar diesmal im erkenntnistheoretischen Interesse, um der apodiktischen Gewißheit unserer Seinserkenntnis willen, vor: das Wissen, das der Mensch vom Sein hat, ist ihm als solches zugleich das Wissen, welches das Sein selbst hat oder ist, und Sein und Wissen fallen ihm zu einer unterschiedslosen Einheit zusammen. Freilich schiebt Plotin hiermit unerlaubterweise dem individuellen Subjekt des Menschen das absolute Subjekt des Intellektes unter — allein der Fortschritt über Plato und Aristoteles hinaus besteht doch darin, die Ideen als Objekte eines sie produzierenden und anschauenden Subjektes gefaßt und in der Behauptung der Identität des menschlichen und des absoluten Subjektes der Denktätigkeit, des individuellen mit dem absoluten Selbst einen Zusammenhang zwischen Sein und Denken hergestellt und damit die Möglichkeit einer intellektuellen Anschauung des Seins für das menschliche Subjekt im Prinzip wenigstens begründet zu haben. Wir sind selbst in unserm Sein der Intellekt. Unser wahres Selbst, der Kern unseres Wesens ist mit dem absoluten denkenden Selbst identisch, das selbst wiederum identisch mit dem Sein ist. Dann erscheint es aber nicht mehr

so unwahrscheinlich, sich durch Zurückziehung auf sein wahres Selbst des Seins unmittelbar als solchen bemächtigen und umgekehrt, durch unmittelbare intellektuelle Anschauung des Seins sich auf sich selbst zurückziehen und sich von den fremden Beimischungen der körperlichen Welt «reinigen» zu können.

Der Seele mit ihrer Reflexion, der gewöhnlichen sinnlich bestimmten Vorstellungsart muß nun freilich dieser Zustand der Einheit mit dem Intellekt notwendig als ein abnormer sich darstellen. Denn die Reflexion ist als solche, wie gesagt, an die Zweiheit des Erkennenden und des Erkannten, der Vorstellung und ihres Gegenstandes gebunden, und diese eben ist in der intellektuellen Anschauung überwunden (VI 7, 34). In Wahrheit jedoch ist die intellektuelle Anschauung recht eigentlich der dem Geiste adäquate, natürliche und wesentliche Zustand, denn sie ist ja eben selbst der Geist. Im Intelligiblen angelangt, ist die Seele Intellekt geworden. Hier ist ihr mit der Sinnlichkeit zugleich auch alle Erinnerung an das eigene individuelle Dasein verschwunden; und wenn Plotin behauptet, daß sie trotzdem nicht völlig im Intellekte untergehe, sondern auch noch in der Vereinigung mit ihm ihre seelische Natur bewahre, so kann das nur heißen, daß die Seele, als allgemeine oder ihrem Wesen nach, selbst der Intellekt ist, sofern sie die Energie oder Wirksamkeit des Intellektes darstellt (IV 4, 1 u. 2). Intellekt geworden, *denkt* die Seele alle Dinge, weil sie alle *ist*, und *ist* sie alle Dinge, weil sie alle *denkt* (VI 2, 8). Schauend schafft sie und schaffend schaut sie, und was sie schaut, das ist immer nur sie selbst: der Intellekt in seiner reinen Tätigkeit. Damit ist aber das Ziel der Reinigung erreicht: das alleinige Übrigbleiben unseres ungetrübten Selbstes, die ewige Selbstanschauung des Intellektes in der Menschenseele (V 3, 7 u. 3).

γ) Die mystische Ekstase

Der Intellekt ist die Identität des Subjekts und des Objekts. Allein eben deshalb ist auch er noch nicht das Höchste. Denn das Objekt ist die ewige Ideenwelt in ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit, das Subjekt aber ist die Denkfunktion, durch welche jene Vielheit gesetzt wird. Wenn also beide identisch sind, so sind wir mit dem Aufstieg zum Intellekt erst zum Begriffe einer vielheit-

lich in sich gegliederten Funktion, einem Denken des Denkens im Aristotelischen Sinne gelangt, das als solches unmöglich ein Letztes und Ursprüngliches sein kann. Über dem Begriffe der Funktion steht derjenige der Substanz, des Grundes und Trägers alles Funktionierens. Das Subjekt, als bloße Funktion gedacht, kann folglich noch nicht das wahre, eigentliche Subjekt, der tiefste Kern unseres Wesens sein, durch die Einheit mit welchem wir zur höchsten Wahrheit, zur letzten begründenden Gewißheit alles Seins gelangen. Auch in der intellektuellen Anschauung der Ideenwelt sind wir noch nicht wahrhaft Eins, noch nicht vollständig über das Anderssein, die Zweiheit von Denken und Sein hinaus, die den Grund aller Ungewißheit und Unsicherheit des Denkens bildet. Hier befinden wir uns zwar im Sein, in der Sphäre der wahren Wirklichkeit, aber wir wurzeln noch nicht fest im Sein, sondern werden noch selbst von der ewigen Bewegung der Begriffe mit fortgerissen. Wir müssen folglich auch noch über den Intellekt hinaus. Wir müssen auch die Wissenschaft selbst noch überwinden, um zu einem wirklichen absolut gewissen Wissen und damit zu uns selbst zu gelangen (VI 9, 4). Nur sofern es uns gelingt, im absoluten Grunde alles Seins, der als solcher zugleich auch den absoluten Grund und die Urvoraussetzung aller wissenschaftlichen Erkenntnis bildet, sicheren Fuß zu fassen, ist eine unumstößliche Gewißheit des Seins erreichbar. Oder mit andern Worten: der Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Erkenntnis kann nur jenseits alles Seins und Denkens im Einen selbst, als der höchsten Spitze des deduktiven Gedankensystems, genommen werden. In dieser Erwägung liegt das Motiv dafür, daß Plotin den ethischen Begriff der Reinigung, der Abstreifung alles Andersseins und der Zurückziehung auf den Kern des eigenen Selbst, erkenntnistheoretisch bis zur vollständigen Vereinigung mit dem Grunde aller Wirklichkeit zuspitzt. Es ist dieselbe Erwägung, die auch den Descartes veranlaßte, den Grund der Wirklichkeit, die Substanz, nicht sowohl in der Tätigkeit des Denkens, als vielmehr im Ich, als dem Subjekt und Träger der Denkfunktion, zu suchen, obschon doch das Cogito ergo sum unmittelbar nur die (ideelle) Realität des Denkens und des gedachten Ich verbürgte. Und wenn Fichte, nachdem er in seiner ersten Periode das Sein in die Tätigkeit gesetzt

hatte, gegen Ende seines Lebens dazu fortging, ein Sein vor und hinter der Tätigkeit zu unterscheiden und sich mit der Bestimmung dieses Begriffes abmühte, so lag auch dem die gleiche Erwägung des Plotin zugrunde, daß der Ausgangspunkt aller apriorischen Wirklichkeitskonstruktion jenseits alles Denkens und Seins, in einem «Überseienden» liegen müsse.

Plotin sucht die Notwendigkeit, zum Einen aufzusteigen, aus der Natur des Intellektes selbst abzuleiten. Wir wissen ja nämlich bereits, daß die Ideenwelt den Gegenstand des ewigen intellektuellen Anschauungsaktes bildet: der Intellekt schaut sich selbst nur insofern an, als er die Ideen in der Vielheit und Mannigfaltigkeit ihrer intelligiblen Ordnung anschaut (V 3, 10). Nun ist aber die Ideenwelt nur die Entfaltung des Einen in die Vielheit seiner inneren Bestimmungen und also die Anschauung der Ideenwelt zugleich eine Anschauung des Einen sowohl im Sinne eines *Genitivus subjectivus* wie *objectivus* (vgl. oben S. 107 f.). Sofern also der Intellekt die Ideenwelt anschaut, ist er nicht unmittelbar selbst das Eine, sondern durch die intelligible Vielheit von diesem unterschieden und geschieden. Die Ideenwelt bildet mithin gleichsam eine Hülle, hinter welcher sich das Eine verbirgt (I 6, 9). Darum kann auch die Selbstanschauung des Intellektes noch nicht das Höchste und Letzte sein, sondern muß auch jene Hülle noch durchdrungen werden, um zum wahrhaft Ersten und Ursprünglichen, dem Einen oder Guten, als dem Ausgangspunkt und Endziel aller Dinge, aufzusteigen. Erst durch die Vereinigung mit ihm geht der Mensch vollständig in sich selbst zurück, indem er die Einheit mit demjenigen in sich unmittelbar verwirklicht, was die Wahrheit der Ideenwelt und der übersinnlichen intelligiblen Vielheit bildet. Erst dann sind wir wahrhaft wir selbst und besitzen wir uns selbst, wenn wir das Wissen von uns selbst und unser Selbst, unser Bewußtsein und unser Sein zur Einheit gebracht haben oder wenn wir uns mit dem Einen selbst identisch fühlen (V 8, 11). In diesem Augenblicke des unmittelbaren Zusammenfallens von Bewußtsein und Sein erlischt aber eben deshalb auch das Bewußtsein, die Funktion des Wissens, und es bleibt nur das Sein vor allem Denken als das letzte Resultat des ganzen gedanklichen Aufstiegs übrig.

Das «Selbstbewußtsein», das der Mensch in der Vereinigung mit dem Intellekt, im Anschauen der Ideenwelt besitzt, fiel, wie gesagt, mit dem Bewußtsein der Ideenwelt zusammen und ist daher auch gar kein eigentliches Bewußtsein mit seiner Zweiheit von Subjekt und Objekt, sondern unbewußtes, überbewußtes Schauen. Was beim Aufstieg zum einen absoluten Urquell alles Daseins eintritt, das ist nun das Aufhören der Anschauungsfunktion überhaupt, das gänzliche Erlöschen aller Tätigkeit als solchen; denn indem die Seele mit dem Subjekt alles Funktionierens eins wird, ist sie damit auch über alle Funktion oder Energie schlechthin erhaben. Als intellektuell anschauende, hat die Seele noch einen Inhalt und lebt sie die auf sich selbst gerichtete Energie des Intellektes unmittelbar mit. Ihr Schauen ist hier zwar unbewußt, aber nur im Sinne eines absoluten Selbstbewußtseins (Schelling; vgl. oben S. 96 Anm.) oder vielmehr Überbewußtseins, worin Subjekt und Objekt zusammenfallen. Als mit dem Einen sich vereinigend hingegen, wendet sie sich auch von dem ewigen idealen Universum ab und hin zu ihrem substantiellen Grunde; und damit erlischt hier, wie die Tätigkeit, so auch der Inhalt alles Schauens in dem punktuellen Zustande des absoluten Selbst, dem unvordenklichen überseienden Grunde und Zentrum alles Seins und Denkens (VI 9, 1, 10).

In der Tat muß die Seele, um ans Ziel zu kommen, auch das Denken selbst verschmähen, weil dieses noch Bewegung ist, ihr Ziel aber die absolute Freiheit von allem, also auch von der Bewegung bildet (VI 7, 35). Wie das Auge die sinnlichen Gegenstände nur sieht durch den Intellekt, so sieht auch der Intellekt die geistigen Dinge nur durch das Licht, welches ein Höheres, als er selbst, das Eine über die Dinge ausgießt. Und wie das Auge gerade dann das Licht selbst, nicht bloß die beleuchteten Gegenstände erblickt, wenn es sich gegen alles Äußere abschließt und das Licht gleichsam in dunkler Nacht aus ihm selbst hervorleuchtet, so ist auch das Schauen des Intellektes alsdann am reinsten, wenn auch er sich gegen alles Andere verschließt, sich innerlich vollständig sammelt. Denn alsdann erblickt er, nichts schauend, das Licht, und zwar kein Licht, das an andern Dingen leuchtet, sondern sein eigenes Licht, wie es plötzlich in ihm selbst in voller

Reinheit aufglänzt (V 5, 7). «Wenn der Geist», sagt Plotin, «dieses göttliche Licht schaut, so weiß man nicht, woher es erschien, ob von innen oder von außen; und wenn es verschwunden ist, so kann man sagen: Es war innen und doch auch wieder nicht innen. Allein man muß nicht forschen nach dem Woher, denn ein Woher gibt es hier nicht. Es kommt nicht herbei, noch verschwindet es irgendwo, es erscheint uns nur oder erscheint nicht. Man darf ihm daher nicht nachjagen, sondern muß ruhig warten, bis es erscheint, und sich selbst zum Schauen vorbereiten, wie auch das Auge den Aufgang der Sonne erwartet, die über dem Horizont erscheint oder aus dem Okeanos auftaucht, wie die Dichter sagen, und sich dem Auge zum Anschauen darbietet.» Wenn man so in sich gesammelt ruht, dann steigt das Eine von selbst in einem empor. «Es kommt nicht, wie man es hätte erwarten können; es kommt, ohne im eigentlichen Sinne zu kommen. Es erscheint, ohne von einem bestimmten Orte zu kommen, denn es ist schon gegenwärtig vor allen Dingen, ohne daß der Geist sich ihm nähert; der Geist ist allein das Kommende und Gehende» (V 5, 8). In diesem Augenblicke, wo das Eine so gleichsam über dem Intellekt erscheint, hat die Seele das Ziel ihrer Reise erreicht. Sie ist nicht mehr im Vielen oder Vieles, sondern allein. Sie ist nicht mehr in einem Andern, auch nicht im Seienden, sondern in nichts. So aber ist sie wahrhaft in sich selbst, sie ist vernichtet und Gott geworden. «Die Flucht des einzig Einen zum einzig Einen» stockt, der Prozeß steht still, die Seele hat das Anderssein, die Unruhe des Werdens und Wechsels überwunden und hat Frieden (VI, 9, 11).

So erscheint der Intellekt gleichsam als ein Doppelwesen, mit einer zwiefachen Kraft begabt: die eine zum Schauen oder Denken, wodurch er seinen eigenen Inhalt, die Ideen, schaut, die andere, wodurch er das über ihm Befindliche durch einen intuitiven Akt perzipiert; durch die erstere ist er denkender, durch die letztere ist er liebender Intellekt (VI 7, 35). Wie Plato im «Gastmahl», so faßt nämlich auch Plotin die Sehnsucht der Seele nach ihrem absoluten Grund und Ursprung als Liebe auf und erinnert daran, wie auch die Liebe vom Gestalteten zum Gestaltlosen, von der Form zum formierenden und gestaltenden Prinzip

fortschreitet. Die Gestalt ist ein begrenzter Stoff, ein aus sinnlichem Stoff und Form Gemischtes. Die Liebe aber strebt nach dem Unbegrenzten und Unendlichen und kann daher auch bei der Form als solcher noch nicht stehen bleiben. So lange jemand noch an dem sinnlichen Eindruck eines Gegenstandes haftet, liebt er diesen noch nicht wahrhaft. Erst wenn er sich über den Sinnenschein erhebt und dazu gelangt, in ungeteilter Seele ein nicht mehr sinnliches Urbild zu erzeugen, dann entsteht in ihm der Eros. Ist aber das Liebenswerte überhaupt nicht der Stoff, sondern das durch die Form Gestaltete, stammt diese Form am Stoff von der Seele, die ihrerseits eine Form des über ihr befindlichen Intellektes darstellt, und empfängt der Intellekt selbst nur wieder seine Form vom Einen, dann versteht man, inwiefern erst das absolut Gestaltlose den letzten Grund der Liebessehnsucht bildet und diese erst zur Erfüllung gelangt, indem sie sich auch noch über den Intellekt emporschwingt.

Auch die irdische Liebe ist nach Plotin gleichsam nur eine Nachahmung dieser höchsten Liebe zum Einen. Sie ist Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Geliebten, ein Streben Zweier, ihr Wesen in eines zu verschmelzen: da entschwindet ihnen alle Erinnerung an den Körper, an ihre persönliche Eigenart, ihr Leben wie ihr Denken; vielmehr, unmittelbar in eins verschmolzen, erheben sie sich gleichsam über alle Schranken und Bestimmungen der Dinge. Auch hierbei suchen die Liebenden sich den Geliebten ähnlich zu machen sowohl durch einen angemesseneren Schmuck des Körpers wie auch durch eine entsprechende Pflege ihrer eigenen Seele, um hinter den Geliebten nicht zurückzubleiben. Wenn nun die Seele in solcher Weise sich über das Irdische erhoben und mit dem Intellekt vereinigt hat, von dem Leben des Seienden erfüllt und selbst ein wahrhaft Seiendes geworden ist, dann gewinnt sie hiermit zugleich die Kraft, die sie auch noch bis zum absoluten Grunde aller Wirklichkeit emporträgt. Auf einmal erblickt sie in sich selbst das Aufleuchten eines Höheren, und damit erlöschen in ihr alle Gedanken an sich selbst, die Schranken zwischen ihr und Gott fallen hinweg, die Zweiheit hört auf, und beide fließen zu einer ununterscheidbaren Einheit zusammen. Wenn die Seele in diesen Zustand gelangt ist, so hat sie das höchste Gut errungen.

Macht, Herrschaft, Reichtum, Schönheit, Wissenschaft, dies alles sieht sie geringschätzig an. Und wenn ihr jemand den ganzen Himmel böte, sie würde ihn nicht gegen jenen höchsten Zustand eintauschen. Mit dem Grunde aller Dinge vereint, fürchtet sie kein Unglück. Ja, wenn alles um sie herum vernichtet würde, so wäre ihr dies gerade recht, nur damit sie mit dem Alleinen allein sein könnte (VI 7, 31—34, 36).

Plotin denkt sich die Vereinigung der Intellekt gewordenen Seele mit dem Einen so, daß der Intellekt, von der Fülle der Gedanken bewegt, gleichsam trunken vom Nektar, das Denken selbst einbüßt und, einfach geworden, völlig in Liebe aufgeht. Die Seele also kann das Ziel ihrer Sehnsucht nur vermittelst des Intellektes erreichen. Sie muß aber auch den letzteren noch zertrümmern und vernichten und damit zugleich sich selbst aufgeben, um zur vollen Vereinigung mit Gott, der Seele und Intellekt zur Einheit untereinander verbindet, aufzusteigen. Ist doch der Intellekt, wie wir gesehen haben, das Denken Gottes im Sinne eines *Genitivus subjectivus* wie *objectivus*. Im erstgenannten Sinne ist er seiner Natur nach Denken, und zwar Denken überhaupt, Denken der Ideen; im letztgenannten Sinne ist er Lieben, und beide sind eines und dasselbe. Die Seele braucht mithin nur das Denken aufzugeben, so bleibt nur Gott als das Subjekt des Denkens wie des Liebens übrig (ebd. 35).

So verschwindet auf dieser höchsten Stufe der geistigen Betätigung das Bewußtsein nicht bloß, sondern auch aller bestimmte Inhalt des Denkens, ja, das Denken selbst. Mit dem Guten unmittelbar eins, das Gute selbst geworden, erscheint hier zugleich auch alle Bewegung, alles Leben, überhaupt alle Bestimmtheit ausgelöscht. Die Seele hat sich von allem Äußeren, selbst jeder Vorstellung eines solchen ab und ihrem reinen Wesen, dem schlechthin Inneren, zugewandt; sie ist in Gott versunken, und verharrt in bewegungsloser Ruhe (VI 9, 7). Es ist dies, wie Plotin ihn nennt, ein Zustand der Vereinfachung, der Hingebung an das Göttliche, ein Zustand mystischer Ekstase oder des Liebeswahnsinns, der völligen Selbstvergessenheit und Entzückung, der als solcher zugleich die höchste Entzückung und Beseligung in sich einschließt (V 3, 14; VI 7, 34; VI 9, 11). Auch schon in ihrem natür-

lichen Zustande sehnt sich die Seele, wie gesagt, nach Gott, um liebend mit ihm eins zu werden, wie eine Jungfrau von edler Abstammung sich nach einer edlen Liebe sehnt. «Wenn sie aber», sagt Plotin, «zur Erzeugung herabgestiegen, gleichsam durch sinnlichen Liebesrausch betört ist, dann hat sie eine andere, irdische Liebe für die dortige himmlische eingetauscht und gebärdet sich frech in der Trennung von ihrem Vater. Aber endlich beginnt sie, den Übermut hier unten wieder zu hassen. Sie reinigt sich wieder von den irdischen Schlacken. Entsühnt kehrt sie zu ihrem Vater zurück und findet bei ihm ihr wahres Heil. Darum müssen wir uns beeilen, aus dieser Welt hinauszugelangen. Wir müssen Trauer empfinden über unsere Fesseln und müssen mit unserem ganzen Wesen Gott umfassen, damit wir keinen Teil mehr in uns haben, mit dem wir nicht an Gott hangen. Da dürfen wir denn ihn und uns selbst schauen, wie es zu schauen frommt, uns selbst im strahlenden Glanze, erfüllt von geistigem Licht oder vielmehr als reines Licht selbst, ohne Schwere, leicht geworden und vielmehr Gott seiend. Unseres Lebens Flamme ist dann entzündet; sinken wir aber wieder in die Sinnenwelt hinab, so ist sie wie ausgelöscht» (VI 9, 9).

Wenn so unser Licht im Zustande der Vereinigung mit Gott gleichsam im göttlichen Licht erlischt, so versteht es sich von selbst, daß wir den Gegenstand unseres Schauens auch nicht genauer bezeichnen können. Selbst der Ausdruck einer unmittelbaren Anschauung Gottes ist ungenau und stellt nur eine bildliche Redeweise dar, da zum Schauen immer noch zwei gehören, das Schauende und das Geschaute, hier aber sind sie eines und dasselbe (VI 9, 10 u. 11). Wie der Grund alles bestimmten Daseins selbst unbestimmt ist und über allem Denken hinausliegt, so können wir ihn auch nicht mit Worten bestimmen oder denken. Wir können wohl von ihm sprechen, aber ihn selbst nicht aussprechen. Wir haben keine Erkenntnis, keinen Begriff von ihm, und dennoch ist er unser, sowie die Begeisterten und Entzückten zwar wissen, daß sie ein Höheres in sich haben, ohne zu wissen, was dies ist (V 3, 14). Wir können das Höchste auch wohl durch Analogien, Negationen, durch die Aufzeigung seiner Wirkungen usw. zu bestimmen suchen, allein sein positives Wesen bleibt un-

serem Verstand verschlossen; und darum ist es auch nicht möglich, es andern klar zu machen, sondern wir können ihnen höchstens nur den Weg angeben, auf dem sie zur Anschauung Gottes gelangen können (VI 7, 36; VI 9, 4). Ergreifen hingegen muß man das Höchste selbst und den Glauben besitzen, es geschaut zu haben, wenn die Seele plötzlich erleuchtet wird. Solange sie nämlich ohne Gott ist, wandelt sie im Dunklen; erleuchtet aber hat sie, was sie suchte. Und dies ist der eigentliche Zweck der Seele, jenes Licht zu ergreifen und es durch es selbst zu schauen, nicht also durch ein fremdes Licht, sondern durch die eigene Kraft des Angeschauten (V 3, 17). Diese Anschauung aber ist in Wahrheit, wie gesagt, ein unmittelbares Einswerden mit Gott, d. h. wer Gott schaut, hat ihn ganz; nur hinterher, wenn er sich dieser Anschauung und Einheit mit Gott erinnert, wird er ihn als das Gute denken (V 5, 10). Allein damit ist er schon aus der Anschauung selbst hinaus und wieder in die Zweiheit zurückgefallen. Befindet er sich aber selbst in Gott, so ist er Gott; und dies bedeutet es, wenn die Mysterien die Mitteilung jenes Geheimnisses an die Uneingeweihten verbieten: es soll eben hierdurch angedeutet werden, daß jener Zustand unaussprechlich ist und daß man ihn selbst in sich verwirklichen muß, um ihn kennen zu lernen (VI 9, 11).

Eine Seele nun, die sich wirklich kennt, die weiß, daß die von der Natur ihr vorgeschriebene Bewegung nicht die gerade, sondern vielmehr die Kreisbewegung ist, die wird sich stets im Kreise um das Zentrum herumbewegen, das nicht bloß ihr eigener Mittelpunkt, sondern der Mittelpunkt aller Dinge ist, und in welchem sie zur Ruhe kommen. Alle sollten wir uns um diesen Mittelpunkt herumbewegen, allein nur die Götter tun es wirklich. Wir Menschen hingegen sind zwar stets um jenen, doch blicken wir nicht immer dorthin, so wie ein Chor von Sängern, um den Chorführer geschart, doch ab und zu nach außen blickt und hierdurch veranlaßt wird, falsch zu singen. Wenden wir uns aber nach dem Chorführer hin, so singen wir schön; denn jetzt sind wir in Wahrheit mit ihm verbunden und führen einen gottbegeisterten Reigen um das Eine herum auf, und in diesem Reigen schaut der Geist den Urquell alles Lebens und des Intellektes, das Prinzip des Seien-

den, den Grund des Guten, die Wurzel der Seele (VI 9, 8 u. 9).

Und warum bleibt der Mensch nicht dort? Was veranlaßt ihn, doch immer wieder zur Sinnenwelt zurückzukehren, selbst wenn er die Vereinigung mit Gott erlangt hat? Weil er, antwortet Plotin, noch nicht gänzlich von hier ausgewandert ist (VI 9, 10). Solange die Seele noch prinzipiell im Irdischen befangen ist, kann sie sich immer nur zeitweilig und auf Augenblicke von hier entfernen. Nicht die Gottheit entfernt sich vom Intellekt, da sie ja eben in ihm wohnt und er selbst in seinem Wesen ist, wohl aber kann sich der Intellekt von der Gottheit abwenden, und um so eher, als er infolge seiner bestimmten Natur nicht im Unbestimmten verweilen kann. Das Unbestimmte und Formlose nämlich widerspricht der Natur des Denkens, das es als solches eben mit den Formen und Bestimmungen zu tun hat. So erschrickt die Seele gleichsam vor dem Einen, das über aller Form und Bestimmtheit ist. Sie wähnt, an ihm nichts zu besitzen, beginnt zu schwanken, vermag die Einheit mit ihm nicht zu ertragen, tritt aus ihr heraus, stellt sich das Eine als ein Anderes gegenüber und eilt froh hinweg, um nun immer tiefer und tiefer hinabzusinken, bis sie endlich bei dem sinnlich Wahrnehmbaren angelangt ist und hier, wie auf festem Lande, ausruht (V 5, 8; VI 9, 3).

Es wird aber auch für den Menschen die Zeit des dauernden Schauens kommen, dann nämlich, wenn er von keiner Unruhe des Körpers mehr belästigt wird. Plotin hat an sich selbst nur zu wohl erfahren, wie wenig es auch bei dem besten Willen dem Menschen möglich ist, sich dauernd im Zustande der mystischen Entrückung festzuhalten. Soll ihm doch, wie wir aus seiner Lebensbeschreibung wissen, die Vereinigung mit Gott vier Mal während der Zeit seines Umganges mit Porphyrius zuteil geworden sein. So durfte er mit Recht behaupten, daß die selige Vereinigung mit Gott kein ein für allemal dauernder Zustand sei, sondern immer von neuem erstrebt und verwirklicht werden müsse und daß gerade in diesem beständigen Ringen nach dem Guten das Leben des Besseren sich abspiele.

Nach diesen Auseinandersetzungen besteht also die vom Menschen erstrebte Glückseligkeit in der Seligkeit des Liebens, und

das höchste Gute ist insofern zugleich das höchste Gut, als sein Besitz oder die Vereinigung mit ihm dem Menschen die höchste Glückseligkeit vermittelt. Wie eine solche bei den Voraussetzungen seiner Weltanschauung freilich möglich ist, darüber hat sich Plotin nicht näher ausgesprochen. Wenn es wahr ist, daß die mystische Vereinigung mit Gott nur durch das gänzliche Aufgeben des eigenen Ich, durch das Opfer der Einzelheit und Besonderheit zustande kommt, so ist ja offenbar nicht einzusehen, wie ich noch eine Seligkeit soll empfinden können, wenn mein Ich als solches überhaupt aufgehört hat, zu existieren. Wenn das wahre Selbst, das ich in der Vereinigung mit Gott geworden bin, kein anderes, als Gottes Selbst ist, so mag Gott immerhin eine absolute Seligkeit empfinden: die individuelle Seele hat doch nichts hiervon, da sie ja in Gott garnicht mehr vorhanden ist. Solange die Seele irgendwelche Seligkeit empfindet, besteht ihr Funktionieren noch fort und ist sie folglich noch nicht wahrhaft Gott geworden. Sobald sie jedoch überhaupt aufhört, zu funktionieren, und mit dem Guten eins ist, kann sie auch keine Seligkeit mehr empfinden. Es ist ein Widerspruch, daß ich mein Bewußtsein aufgeben und mir doch zugleich irgendwelcher Seligkeit bewußt sein soll. Es ist aber ganz ebenso ein Widerspruch, daß Gott ein seliges Wesen sein soll, obschon er doch über allem Funktionieren und also auch über allem Empfinden sein soll. Nicht einmal das Schauen der ewigen Ideen kann für Gott mit Seligkeit verbunden sein, da eine zeitlose intellektuelle Anschauung absolut kalt und gefühllos sein muß. Gefühle setzen ein Streben, ein Wollen von bestimmter Art voraus, dessen Befriedigung oder Nichtbefriedigung sie anzeigen. Da jedoch das Anschauen der Ideenwelt rein intellektuell und logisch sein soll, so kann ihm auch keine gefühlsmäßige Bestimmtheit zukommen. Ist aber die Annahme einer derartigen gefühlsmäßigen Bestimmtheit schon bei der Anschauung des Intellektes ausgeschlossen, so ist sie es beim Einen erst recht, da dieses nicht bloß über die logische und intellektuelle, sondern über alle Tätigkeit überhaupt erhaben sein soll.

Trotzdem hat die gesamte abendländische Mystik bis auf die Gegenwart in diesem Punkte den Irrtum des Plotin wiederholt

und womöglich noch gesteigert, denn sie stützt sich durchaus auf diesen und hat im Grunde den entsprechenden Gedanken des Plotin nichts Wesentliches hinzugefügt. Das gilt besonders auch von der germanischen Mystik des Mittelalters: ihr hervorragendster Vertreter, Meister Eckehart, ist gleichsam nur ein ins Christliche übertragener Plotin. Alle tiefsinnigen Bemühungen, das Unmögliche als möglich erscheinen zu lassen, wie sie sich sowohl bei Eckehart selbst, wie bei dessen Schülern Tauler, Suso, Ruysbroeck, der Deutschen Theologie usw. finden, alle übermenschlichen Anstrengungen, die Erfahrungen der Seele bei ihrem Aufstieg zum Einen zu beschreiben und die Wonnen der mystischen Einswerdung mit dem Absoluten in Worte zu fassen, sind bereits von Plotin vorweggenommen worden. In immer erneuten Anläufen, von den verschiedensten Seiten her unternimmt es dieser, das Unbegreifliche begrifflich auszudrücken; und die bezüglichen Ausführungen seiner Enneaden gehören zu dem Grandiosesten und Erhabensten, was die gesamte philosophische Literatur überhaupt hervorgebracht hat. Fragt man aber, wie er selbst zu diesen Ideen gekommen ist, so weist uns die Spur, wenn man von Plato absieht, über Philo hinüber nach Indien zum Brahmanismus. Denn hier, wenn irgendwo ist die Quelle dieser ganzen mystischen Anschauungswelt zu suchen, durch Abstraktion von aller Bestimmtheit, Verlassen aller Äußerlichkeit und reinstes Zurückgehen in sich selbst zur vollen Einheit mit der Gottheit und damit zur höchsten Glückseligkeit zu gelangen.

Kein Zweifel: eben dieser Gedanke der mystischen Vereinigung mit Gott ist es gewesen, der dem Plotin in einer Zeit der höchsten religiösen Not, als alle Stützen der bisherigen Religion zusammenbrachen, als der Skeptizismus und die frivole Liebe zur Welt die Individuen mit ihren Wurzeln aus dem Boden der alten Weltanschauung herauslösten und eine neue fremdartige Religion vom Osten her die Substanz des antiken Daseins selbst bedrohte, die Veranlassung gegeben hat, sich dem Feldzuge des Kaisers Gordianus anzuschließen, um die indische Weisheit unmittelbar an der Quelle zu studieren. Plotin mochte wohl glauben, von den Brahmanen, deren Ruf auch nach Alexandria gedrungen war, das Mittel zu erfahren, sich gleichsam durch einen Gewaltstreich in

den Besitz desjenigen zu setzen, was zu erfassen das Denken nicht imstande war, und was er doch als den letzten Grund und Halt, als den Urquell aller wahrhaft religiösen Betätigung erkannte. Wohl hatten auch die Stoiker, Epikureer und Skeptiker das Sichzurückziehen auf den Kern des eigenen Selbst gepredigt und hierin das höchste Gut gefunden. Allein sie hatten dies nur im psychologischen Sinne als höchste Steigerung und Konzentration des empirischen Selbstbewußtseins oder Ich im Gegensatze zur Außenwelt verstanden und waren, indem sie die Scylla der Anhänglichkeit an die Welt hatten vermeiden wollen, in die Charybdis der Ichsucht geraten, die alle Religion im Wesen aufhob. Plotin hingegen gibt dieser Forderung die Wendung ins Monistische und vertieft den Begriff des Ich zu dem des Selbst: der höchste Grad der Verinnerlichung führt auch noch über das Ichbewußtsein hinaus und besteht in der völligen Vernichtung des Ich zu Gunsten des Alleinen und dem Untergehen aller endlichen Bestimmtheit in dem Ozean des absoluten Wesens. Die höchste Glückseligkeit, das höchste Gut ist das höchste Gute oder Gott, und daher ist nicht Verichlichung, sondern Vernichtigung oder Vergottung das Ziel, worauf das menschliche Streben gerichtet sein muß.[1] Auch für Plotin also, wie für die genannten Richtungen, ist der Weise das Ideal, in welchem alle theoretischen und praktischen Bestrebungen letzthin zusammenlaufen. Allein was bei jenen noch ein unausgesprochener Gedanke gewesen war, daß nämlich das Ideal des Weisen kein anderes, als der «Gottmensch» ist, wie das Christentum ihn gleichzeitig in seiner Weise lehrte, das wird von Plotin ausdrücklich anerkannt und damit die Gestalt des antiken Philosophen im hellenischen und römischen Sinne in diejenige des brahmanischen Yogi, des mit Brahman eins gewordenen und dadurch vergotteten Heiligen umgewandelt.[2]

[1] In meinem Werke «Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes» (Eugen Diederichs Verlag 1906) habe ich versucht, in diesem Sinne das Wesen der Religion zu entwickeln und den von Plotin zuerst geahnten Unterschied des Ich und Selbst in seine letzten Konsequenzen durchzuführen. [2] In der Tat entspricht der Unterschied des «Weisen», wie zugleich die ganze übrige antike Philosophie ihn kennt, und des Vergotteten, wie Plotin ihn als höchstes praktisches Ideal aufstellt, genau dem Unterschiede des Sanyasi und des Yogi in den Upanishads,

Von Indien her läßt der antike Mythus den Dionysus nach Hellas gekommen sein. Aus dem Kultus des Dionysus mit seiner mystischen Ekstase und den an ihn sich anschließenden Geheimkulten war die abendländische Philosophie hervorgegangen. Jetzt kehrt sie, nachdem sie den ganzen Umkreis ihrer Möglichkeiten durchlaufen und jede einzelne von diesen in besonderen Standpunkten durchgearbeitet hat, zu ihrem Ausgangspunkte nach Indien zurück; und wie Antäus aus der Berührung mit der mütterlichen Erde neue Kraft schöpft, so gewinnt sie aus den Anregungen, die sie von Indien her empfängt, zum letzten Male die Möglichkeit, sich noch einmal zu einer Leistung allerhöchsten Ranges aufzuschwingen.

Aber nicht nur in religiöser, auch in wissenschaftlicher Beziehung war die Eingliederung der indischen Mystik in die Weltanschauung des Abendlandes höchst bedeutungsvoll. Alle Unsicherheit, in welche der Skeptizismus das Denken versetzt, alle Gefahren, die er für die Wissenschaft heraufbeschworen hatte, schienen nun auf einmal hinweggeräumt. Wenn der Skeptizismus behauptet hatte, daß die Wirklichkeit und das Wesen der Dinge für uns Menschen unerkennbar seien, so schien diese Behauptung nunmehr dadurch widerlegt, daß die wahre Wirklichkeit und das Wesen der Dinge in der übersinnlichen Ideenwelt gesucht und eine Erkenntnis dieser letzteren durch intellektuelle Anschauung für möglich erklärt war. Aber hiermit nicht genug, übersteigert und stützt Plotin diesen Gedanken noch durch die Annahme einer unmittelbaren Einheit mit dem Grund und Urquell aller Dinge. Eine Erkenntnis des Unerkennbaren ist möglich — das ist der erkenntnistheoretische Grundgedanke der Plotinischen Mystik — weil wir selbst in unserem Grunde das Unerkennbare sind und es möglich ist, das Unerkennbare selbst zu werden, sich ausdrücklich in dieses Zentrum unseres Seins zurückzuziehen. Wie überhaupt das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt werden kann, so können wir uns auch des Unerkennbaren nur durch Nichter-

von denen jener nur die Aufhebung seines egoistischen Wollens, während dieser den höchsten Zustand der Vereinigung mit Brahman anstrebt. Vgl. Deussens Allg. Gesch. d. Phil. I 2, 335—353.

kennen, durch das gänzliche Aufhören der Erkenntnisfunktion «versichern» (VI 9, 11), wobei zu bedenken ist, daß ja alles Erkennen nach Plotin nur ein unzulängliches Lieben, ein bloßes Surrogat für den unmittelbaren Besitz des einen Guten darstellt, der in der mystischen Vereinigung mit ihm erlangt wird. Der Sinn des Handelns war, wie wir gesehen haben, das Erkennen; der Sinn des Erkennens ist das Lieben: dies aber ist Sehnsucht nach Vereinigung, wie sie nur im Akte der Vergottung voll erreicht wird. Beruht doch auch beim Cogito ergo sum, dieser empirischen Fassung der Plotinischen Metaphysik und Mystik, die Gewißheit der Realität nicht sowohl auf der Funktion des Denkens als solcher, sondern vielmehr auf der Identität des gedachten und denkenden Ich, d. h. des substantiellen Trägers der Denkfunktion, während das Denken selbst gleichsam nur als Mittel dient, sich dieser Identität zu versichern. —

Wie die neuere Philosophie seit Descartes nur die Explikation der verschiedenen Möglichkeiten darstellt, die in der Identität des Bewußtseins und des Seins (Cogito ergo sum) enthalten liegen,[1] so finden in der antiken Philosophie die verschiedenen Möglichkeiten ihre Durchbildung, wie die Identität von Sein und Denken sich in den Köpfen der Denker spiegelt. Dabei lassen sich vier Hauptepochen in der Entwickelung der antiken Denkweise unterscheiden. In der ersten, die von Thales bis Sokrates reicht, wird die unmittelbare Identität des Denkens und des Seins naiverweise vorausgesetzt, das Sein als sinnlich stoffliche Wirklichkeit verstanden und dem Denken ungeprüfterweise nur einfach die Fähigkeit zugeschrieben, die Wirklichkeit als solche zu erkennen. In der zweiten, deren Begründer Plato ist, erhält das Sein selbst die Bedeutung des Denkens oder vielmehr des Begriffs, und die Identität von Denken und Sein besagt nunmehr nichts anderes, als daß der Begriff als solcher das wahre Sein ist. Denken und Sein sind eines und dasselbe, aber nicht in dem Sinne, daß das Sein ein sinnlich-natürliches ist und vom Denken unmittelbar erfaßt wird, wie das naive Bewußtsein angenommen hatte, sondern in dem höheren philosophischen Sinne, daß das Sein auch seinem Wesen nach gar nichts anderes, als Denken, der Begriff nicht ein

[1] Vgl. mein Werk: «Das Ich als Grundproblem der Metaphysik» (1897).

bloßes subjektives Mittel der Erkenntnis, sondern zugleich der objektive Gegenstand des Erkennens selbst ist. Naiv ist auch diese Anschauung insofern, als auch sie die Identität des Begriffes und des Seins als eine unmittelbare auffaßt, als sie infolge hiervon den objektiven Begriff, die Idee, mit dem subjektiven Begriff, als Mittel der Erkenntnis, verwechselt und die begriffliche Erkenntnis geradezu als ein unmittelbares Hereinscheinen des Seins in das menschliche Denken oder aber als eine Erhebung dieses Denkens zum Sein ausdeutet, bei welcher jeder Unterschied der beiden aufhört. Die dritte Epoche wird dadurch gekennzeichnet, daß Aristoteles die objektiven (metaphysischen) Begriffe aus der Ätherhöhe der Platonischen Ideenwelt herabholt und sie unmittelbar der sinnlichen Stofflichkeit als formierende und gestaltende Prinzipien (Formen) einpflanzt. Er nähert sich hiermit wiederum dem ursprünglichen naiv-sinnlichen Naturalismus der Griechen und begründet gleichsam dessen Voraussetzung der Identität des Seins und Denkens dadurch, daß auch er das subjektive Denken der Dinge (*Genitivus objectivus*) mit einem objektiven Denken der Dinge selbst (*Genitivus subjectivus*) gleichsetzt, obwohl doch keinerlei Zusammenhang zwischen dem subjektiven Denken des Menschen und dem objektiven Denken der Natur existieren soll.

Demgegenüber besteht nun die erkenntnistheoretische Leistung Plotins darin, die Identität der Vernunft im subjektiven wie objektiven Denken behauptet, den Intellekt als die gemeinschaftliche Wurzel des Denkens und Seins (Denken-Seins), der subjektiven menschlichen Erkenntnis und der objektiven Wirklichkeit erklärt, das Denken selbst wirklich als Bewegung (nicht mehr, wie Plato, als einen unerklärlichen Zusammenhang oder als ein «Teilhaben» für sich selbständiger Begriffe aneinander) aufgefaßt und diese Bewegung als Funktion eines für sich seienden und «unvordenklichen» Subjektes begriffen zu haben.

Plotin hat diese Fortbildung der Platonischen und Aristotelischen Erkenntnislehre, wie schon angedeutet, im Interesse einer apodiktischen, zweifellos gewissen Erkenntnis der Wirklichkeit vorgenommen. Insofern ist auch seine Auffassung noch naiv, denn er behauptet nicht bloß die unmittelbare Identität des Denkens und des Seins im Intellekte, sondern glaubt auch an die Mög-

lichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis jener Identität durch intellektuelle Anschauung, ja, an eine unmittelbare Vereinigung des erkennenden Ich mit dem absoluten Subjekt aller Erkenntnis. Es leuchtet jedoch ein, daß seine Unterscheidung des Intellektes, als der Identität von Denken und Sein, und des «unvordenklichen» Seins des Einen eine unumgängliche Forderung der Möglichkeit des Erkennens überhaupt darstellt und daß auch die Gleichsetzung der subjektiven Vernunft des Menschen mit der objektiven Vernunft der Dinge diejenige Bedingung darstellt, ohne welche von einer Erkenntnis der Wirklichkeit nicht die Rede sein kann. Denn nur wenn es eine und dieselbe Vernunft ist, die sich hier im Menschen als Prinzip des Erkennens, dort in der Wirklichkeit als Prinzip der Bestimmtheit der Dinge auswirkt, dürfen wir an eine Erkenntnis, d. h. an eine innerliche subjektive Nachbildung der Bedingungen dieser Dinge, glauben. Und nur wenn das Denken selbst nichts Letztes und Ursprüngliches, sondern Funktion eines in ihm sich betätigenden Subjektes darstellt, das mit dem erkennenden Subjekt selbst identisch ist, gewinnen wir damit einen sicheren Grund und Halt, von dem aus wir die Dinge betrachten, und verdichtet sich das bloße System logischer Beziehungen, in welchen sich das Denken vollzieht, zu einer Ordnung bestimmter Begriffe und in sich ruhender und verfestigter Gedanken. Die bloße Identität des Denkens und des Seins, die keine Substanz weiter hinter sich hat, sondern bei welcher die Substanz mit der logischen Natur des Denkens selbst zusammenfällt, führt konsequenterweise, wie das Beispiel Hegels zeigt, zur Aufhebung des Satzes der Identität und damit zur Widerspruchsdialektik; mit dieser aber ist überhaupt keine Erkenntnis möglich. Wir sehen hierbei davon ab, daß Plotin freilich selbst die Substanz doch wieder mit der Funktion (des Wollens oder Denkens) gleichsetzt und damit über den Panlogismus nicht hinauskommt, ja, daß er in seiner Lehre vom Intellekt die Hegelsche Denkweise geradezu vorbereitet. Es bleibt doch auf alle Fälle sein Verdienst, die antike Erkenntnislehre mit ihrer naiven Gleichsetzung des Denkens und des Seins bis in ihre letzten Konsequenzen durchgeführt und durch die Unterscheidung des Einen vom Intellekt, der Substanz von ihrer Funktion den Weg gezeigt zu haben, um über den

absoluten Idealismus und Panlogismus überhaupt hinauszukommen. —

Inzwischen hat Plotin durch dies Ziehen seiner Konsequenzen dem Platonismus neue Nahrung zugeführt und durch seine metaphysische Begründung der intellektuellen Anschauung eine Auffassung gestützt, ja, überhaupt erst in den Bereich der Möglichkeit gerückt, die das Denken der ganzen Folgezeit bis selbst in die Gegenwart herein beherrschen sollte. Seit Plato ist es das heißeste Bemühen der Philosophie gewesen, die Wirklichkeit nicht bloß überhaupt, sondern mit zweifelloser Gewißheit zu erkennen; ja, es ist den Denkern selbstverständlich erschienen, daß überhaupt nur eine solche apodiktische Erkenntnis auf wissenschaftliche Bedeutung Anspruch habe und Erkenntnis im wahren Sinne zu heißen verdiene. Es hat als das Ideal der Erkenntnis gegolten, den objektiven Zusammenhang der Dinge unmittelbar in Gedanken nachzubilden und die Wissenschaft als ein apodiktisches System ineinander greifender und auseinander sich entwickelnder Begriffe darzustellen. Plotin nun hat für den abendländischen Rationalismus die Bedeutung, zum ersten Male auf dem Boden der antiken Denkweise die Bedingungen vollständig entwickelt zu haben, die erfüllt sein müssen, wenn eine solche apodiktische Erkenntnis widerspruchslos möglich sein soll.

Daß das hierin liegende Verdienst bei der Verkehrtheit der ganzen Fragestellung ein höchst zweifelhaftes ist, darauf mag hier nur hingewiesen werden. Wenn wir früher den Plotin wegen seiner Verflüchtigung der realen Natur zum bloßen ideellen Sinnenschein eine «verhängnisvolle» Persönlichkeit in der Entwickelung des abendländischen Denkens genannt haben, (vgl. oben S. 132), so ist er es vielleicht nicht weniger durch seine metaphysische Begründung der intellektuellen Anschauung. Denn diese hat die ganze nachfolgende Spekulation in dem Irrtume des Rationalismus festgehalten und ist letzten Endes Schuld daran, daß auch heute der naive erkenntnistheoretische Realismus mit seiner Behauptung einer unmittelbaren Identität von Sein und Denken (Bewußt-Sein) nicht wirklich überwunden ist. Es war in der Tat ein trügerisches Irrlicht, das Plotin hiermit entzündet hat, und zahllos sind denn auch die Opfer, die in der Folgezeit, von ihm verlockt, auf wissen-

schaftlichen Irrwegen herumgeführt und in unfruchtbare Abgründe des Denkens hinabgestürzt sind. Ein Augustinus sowie die großen Denker des Mittelalters sind in dieser Beziehung nicht weniger von ihm beeinflußt worden, als die Philosophen der Renaissance (Giordano Bruno) und der neuere Rationalismus eines Spinoza, Leibniz, Fichte, Schelling und Hegel, wenn jener im Anschluß an die Wendung, die Descartes der Plotinischen Auffassung des Intellektes gab, die Entwickelung einer reinen Vernunfterkenntnis der Wirklichkeit ausdrücklich zu seiner Aufgabe machte. Aber auch Kants «Kritik der reinen Vernunft» ist im Grunde nur ein Versuch, den Rationalismus im Sinne des Plotin auf dem Boden der Bewußtseinsphilosophie neu zu stützen. In den heutigen Kantianern und Bewußtseinsphilosophen (Positivisten, psychologistischen Empiristen usw.) bummelt sich, wie es scheint, der antike Rationalismus langsam aus. Denn auch sie setzen um der apodiktischen Gewißheit der Erkenntnis willen die unmittelbare Identität des Denkens (Bewußtseins) und des Seins voraus und sind nur bemüht, unter Absehung von aller Metaphysik, das System der Wissenschaft auf dem Boden der Erfahrung (anstatt aus reiner Vernunft, dem Plotinischen Intellekte) zu begründen. Das ist aber im Grunde dieselbe Naivität, welche die gesamte antike Denkweise kennzeichnet, und hieran ändert es auch nichts, daß jene Richtungen mit Berufung auf Kant sich vorzugsweise als «kritisch» bezeichnen und für jede andere Auffassung sofort das Scheltwort «Dogmatismus» in Bereitschaft haben.

Der Weg der menschlichen Erkenntnis führt durch Irrtümer hindurch, und insbesondere die Geschichte der Philosophie ist in gewissem Sinne nur die Geschichte der Irrtümer, die der Geist durchlaufen muß, um zu einer immer adäquateren und gesicherteren Erkenntnis zu gelangen. So werden wir denn schließlich auch die Plotinische Begründung einer intellektuellen Anschauung der wahren Wirklichkeit darum nicht für weniger bedeutend halten dürfen, weil sie sich als einen verhängnisvollen Irrtum erwiesen hat, unter dessen Folgen wir auch heute noch leiden. Denn diesem Irrtum verdankt die Menschheit doch zugleich eine solche Fülle von neuen Einsichten, wertvollsten An-

regungen und fruchtbaren Ideen auf allen Gebieten des Kulturlebens, verdankt sie vor allem einen solchen Mut zur Wissenschaft, eine solche Begeisterung für die Macht der Erkenntnis, die sie auch unter den trübsten Verhältnissen immer wieder aufgerichtet und angespornt hat, daß wir ohne ihn die geistige Beschaffenheit der Menschheit uns überhaupt nicht mehr vorzustellen vermögen.[1]

9. Die Ästhetik

Wir haben bisher die Lehre Plotins nur aus dem Gesichtspunkte heraus betrachtet, daß der Intellekt das Reich des Wahren sowohl wie das des Guten bildet, sofern das Gute in ihm sich seinen unmittelbarsten Ausdruck gibt. Hiernach bestand das Streben nach Wahrheit in der Abstreifung aller sinnlichen Stofflichkeit, dem Aufstieg zur Ideenwelt und der unmittelbaren Teilnahme an der übersinnlichen Anschauung des Intellektes. Der Drang nach Erkenntnis fiel mit der Sehnsucht zum Guten zusammen, und Wissenschaft und Ethik, theoretisches und sittlich-praktisches Verhalten waren identisch. Nun wird aber die Idee von Plotin in Übereinstimmung mit Plato zugleich auch als das Schöne aufgefaßt, und dies ist der Gesichtspunkt, der die Grundrichtung der Plotinischen Ästhetik bestimmt.

a) Der Eros als Trieb zum Schönen

Alle Seelen streben von Natur zum Guten [das Denken des Seins (*Genitivus subjectivus*) ist das Denken des Seins (*Genitivus objectivus*)]. Auf diesem Streben beruht der Eros, der den innersten Kern, den «Dämon» aller Einzelexistenzen, selbst aber doch nur eine Teilfunktion der absoluten Seele bildet (III 5, 3 u. 4). Seine Mutter ist der Mangel, die Penia, d. h. die unbestimmte Stofflichkeit, die sich nach Erfüllung und Bestimmung durch die Ideen sehnt. Sein Vater ist die Fülle oder Poros, d. h. die Idee, die den an sich leeren Stoff erfüllt und ihn dadurch seinem Urquell, dem Intellekt und dem Guten, entgegenhebt. Aus beiden gemischt, ist er zwar noch selbst nicht gut, aber er strebt doch, wie gesagt,

[1] Vgl. Leopold Ziegler: «Der abendländische Rationalismus und der Eros», eine Schrift, die zum Verständnis der hier behandelten Frage nicht hoch genug geschätzt werden kann.

nach dem Guten, er sehnt sich nach ihm und ist daher überall bemüht, die Spuren des Guten in der sinnlichen Erscheinungswelt aufzufinden (III 5, 7—9). Der Ausdruck eines solchen Bemühens ist aber vor allem auch die Liebe zum Schönen.

Alle Liebe hat, wie Plotin mit Plato annimmt, ihren Ursprung in einem eingeborenen Begehren der Seele nach der Schönheit an sich, in einem Erkennen des Schönen, einer Verwandtschaft mit ihm und einem unmittelbaren Gefühl ihrer Zugehörigkeit zu jenem. Denn das Häßliche widerspricht der Natur, die nur schafft, indem sie auf das Schöne, die Ideen, hinblickt und diese vermittelst der sinnlichen Stofflichkeit «verwirklicht». Auch die sinnlich Liebenden, die nach bloßer Befriedigung ihrer fleischlichen Triebe streben, haben dabei im Grunde nur das Schöne als solches im Auge, wollen ein Schönes hervorbringen, da es ja offenbar widersinnig wäre, wenn die Natur, die Schönes schaffen will, dies in einem häßlichen Gegenstande zeugen wollte. Aber während jene das sinnliche Abbild für die Wahrheit nehmen und für sie die Liebe nur die Veranlassung ist, in die «Sünde» der fleischlichen Vermischung abzuirren, liebt der wahrhaft Liebende, wie schon angedeutet wurde, den irdischen Gegenstand eben nur als das Bild des Intelligiblen. Ihm ist die Schönheit rein als solche der alleinige Gegenstand seiner Bewunderung, denn da er nach Unsterblichkeit verlangt, so sucht er in dem Unvergänglichen und Ewigen das Schöne, und er verfährt naturgemäß, indem er im Schönen zeugt, und dies zwar wegen seiner eigenen Verwandtschaft mit dem Schönen (III 5, 1).

Der Eros gilt gemeinhin als der Sohn der Aphrodite. Nun haben wir aber an der Weltseele eine doppelte Aphrodite unterschieden: die eine die Tochter des Uranos, die ohne Mutter von diesem gezeugt und über alle Ehen und fleischliche Vermischung hinaus ist, die andere die Tochter des Zeus und der Dione, welche die irdischen Ehen schafft und also auch selbst nicht, wie die andere, von rein geistiger Beschaffenheit ist. Dieser Unterschied nun entspricht jener doppelten Art des Eros, von denen der eine, wie gesagt, am Irdischen haften bleibt, obschon doch auch er im Grunde nur das Intelligible erstrebt, wohingegen der andere die Seele, der er sich zugesellt hat, nach aufwärts richtet und un-

mittelbar die Vereinigung mit dem Intelligiblen selber anstrebt (III 5, 2 u. 3). Er ist es daher auch vorzugsweise, worauf die Begeisterung für das Schöne beruht, sofern sich hierin eben nichts anderes, als der Zug der Seele zu ihrem intelligiblen Ursprung ausdrückt.

b) Die sinnliche Schönheit

Schon im Bereiche des Sinnlichen gibt es ein Schönes, und zwar beruht dies vorzugsweise auf den Wahrnehmungen des Gesichts und des Gehörs. Nun sind die Körper gewiß nicht an sich, sondern nur, indem sie an der Schönheit teilhaben, schön; denn ein und derselbe Körper erscheint bald schön, bald nichtschön, sodaß also das Körpersein und das Schönsein etwas Verschiedenes sein müssen. Was haben wir demnach als den Grund der körperlichen oder sinnlichen Schönheit anzusehen?

Nach der gewöhnlichen Ansicht, wie sie z. B. von den Stoikern vertreten wurde, macht die Symmetrie der Teile zueinander und zum Ganzen die sichtbare Schönheit aus. Schönsein heißt also hier so viel, wie symmetrisch und an gewisse Maßverhältnisse gebunden sein. Hiernach wäre mithin nicht das Einfache, sondern nur das Zusammengesetzte schön; die einzelnen Teile wären für sich nicht schön, sondern nur in ihrem Verhältnis zum Ganzen. Indessen wenn das Ganze schön ist, so müssen es auch die einzelnen Teile sein, denn es kann doch nicht aus lauter Häßlichem bestehen. Nach der erwähnten Ansicht müßte dem Einfachen und dem, was nicht symmetrisch ist, also z. B. den einzelnen Farben, dem Sonnenlicht, dem Golde oder dem Blitz, der in finsterer Nacht aufleuchtet, die Schönheit abgesprochen werden und ebenso auch den einzelnen Tönen in einer schönen Gesamtmelodie, garnicht zu reden von den Einrichtungen, Gesetzen, Wissenschaften usw. Und erscheint nicht auch dasselbe Gesicht bald schön, bald nichtschön, ohne daß die Symmetrie der Teile eine Änderung erfährt? Daraus geht deutlich hervor, daß die Symmetrie als solche unmöglich der Grund des Schönen sein kann, sondern selbst durch etwas Anderes die Bestimmung der Schönheit empfangen muß (I 6, 1).

Es ist nun eine bekannte Erfahrung, daß, wenn die Seele etwas Schönes wahrnimmt, sie sich freut und in heftige Bewegung ge-

rät. Sie erkennt es gleichsam als etwas ihr Zusagendes und Angemessenes wieder und setzt sich zu dem betreffenden Gegenstande in eine harmonische Beziehung. Trifft sie dagegen auf etwas Häßliches, so wendet sie sich ab, erkennt es nicht an und weist es als etwas ihrem Wesen Widersprechendes und Fremdes von sich. Hiernach beruht also in der Tat die Empfindung des Schönen darauf, daß die Seele bei dessen Anblick sich ihres eigenen Wesens bewußt wird. Nun besteht das Wesen der Seele in der Idee. Also kann es auch nur die letztere sein, worin wir den Grund der Schönheit zu suchen haben. Durch Teilhaben an der Idee ist das Sinnliche schön. Die Idee aber ist Gestalt und Form, und daher ist alles Gestalt- und Formlose, weil es ohne Vernunft und Idee und außerhalb des göttlichen Intellektes ist, häßlich, und zwar ist es ein schlechthin Häßliches. Häßlich im weiteren Sinne ist aber auch dasjenige, was von der Idee nicht durchdrungen und bezwungen ist, bei welchem der Stoff sich der durchgängigen Gestaltung widersetzte. Tritt also die Idee zu dem, was aus vielen Teilen zusammengesetzt werden soll, hinzu, so ordnet sie es, verknüpft die Teile in zweckmäßiger Weise untereinander und macht es zu einem in sich übereinstimmenden Ganzen, da die Einheit eben ihr eigenes Wesen ausmacht. Alsdann, wenn er so zur Einheit zusammengefaßt ist, ist der Gegenstand schön, und diese Schönheit teilt sich ebenso den Teilen wie dem Ganzen mit. Besteht aber der Gegenstand nicht aus Teilen, dann verbreitet sie sich bloß über das Ganze, wie denn die Kunst bald einem ganzen Hause mit seinen Teilen, bald nur einem einzelnen Steine die Schönheit verleihen kann (ebd. 2).

Hiernach beruht das Schöne überhaupt auf der Herrschaft der Idee über den Stoff (auf dem Aufgezehrtsein des Stoffes durch die Form, wie Schiller es ausgedrückt hat), und die Erkenntnis des Schönen kommt durch ein besonderes Vermögen zustande, kraft dessen die Seele den wahrgenommenen Gegenstand nach der ihr innewohnenden Idee bemißt und dessen Schönheit nach dem Grade der Verwandtschaft mit ihrer eigenen idealen Natur beurteilt. Ist doch der Gegenstand eben garnichts anderes, als die versinnlichte Idee, die zwar durch den Stoff raumzeitlich auseinandergezerrt und geteilt ist, trotzdem aber nicht aufhört, ihre eigene

innere Einheit an der Vielheit zur Erscheinung zu bringen. «Sobald nun die sinnliche Wahrnehmung die im Körper wohnende Idee erblickt, wie sie die gegenüberstehende gestaltlose Natur bewältigt und zur Einheit verbindet, so faßt sie jenes Vielfache zusammen, hebt es empor, setzt es in Verbindung mit der ungeteilten Idee in ihrem eigenen Innern und führt es ihr als etwas ihr Verwandtes und Befreundetes zu, so wie es für einen edlen Mann ein erfreulicher Anblick ist, wenn ihm aus dem Antlitz eines Jünglings eine Spur der Tugend entgegenscheint, die mit der Wahrheit in seinem eigenen Innern übereinstimmt» (ebd. 3).

Nach diesem Gesichtspunkte ist nun auch die Schönheit der Farben zu beurteilen. Die Farbe ist schön durch Gestaltung und Bewältigung des dem Stoffe anhaftenden Dunklen vermittelst der Gegenwart des Lichtes. Denn das Licht ist die unmittelbarste Erscheinung und gleichsam das sinnliche Symbol des Idealen. Daher ist denn auch von allen Gegenständen der Sinnenwelt besonders das Feuer schön, weil es den Dingen gegenüber die Stelle der Idee vertritt: es strebt nach oben, ist der feinste von allen Körpern und steht hierdurch der unkörperlichen Idee am nächsten. Das Feuer allein nimmt nichts anderes in sich auf, während es selbst alles andere durchdringt; denn die Dinge werden warm, das Feuer aber selbst erkaltet niemals. Es hat die Farbe aus erster Hand, während alle übrigen Dinge von ihm die Färbung entlehnen. Es leuchtet und glänzt, als wäre es selbst eine Idee. Die naturalistische Vermischung des Natürlichen und Geistigen, die dazu neigt, das Symbol mit der Sache selbst zu identifizieren, ist an diesen Beispielen augenscheinlich. Nichtsdestoweniger haben jene Bemerkungen Plotins über die Farbe und das Licht auch heute ihren Einfluß noch nicht eingebüßt. Sie haben besonders in den naturphilosophischen Erörterungen zur Zeit der Renaissance, aber auch noch bei Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer eine Rolle gespielt, ja, vielleicht auch Goethe einen Anstoß zu seiner Farbenlehre geliefert.

Aber nicht bloß die einfachen Farben, auch die Töne sind schön. Denn die Harmonien der Töne, die wir mit unserem Ohre wahrnehmen, sind nur das sinnliche Zeichen der unsinnlichen, in unserer Seele verborgenen Harmonien und erschließen uns das Verständnis der Idee, indem sie diese an einem Andern zur Erschei-

nung bringen. Daran liegt es, daß sie nicht aus jedem durch Maß und Zahl zu bestimmenden Verhältnis der Töne zueinander hervorgehen, sondern nur aus einem solchen, durch welches die Idee und ihre herrschende Macht über das stoffliche Dasein ausgedrückt wird, d. h. nur aus rationalen Tonverhältnissen, wie Leibniz dies näher zu entwickeln versucht hat (ebd.).

Aus der Tatsache, daß die Schönheit auf der Herrschaft der Idee über den Stoff beruht, ergibt sich, daß der Stoff als solcher mit seiner Größe und Masse nicht schön sein kann, da sonst die Idee, die keine Größe und Masse hat, die Schönheit nicht begründen könnte. Die Masse wirkt ja auch als solche gar nicht auf die Seele, da sie außer ihr befindlich ist. In die Seele eingehen kann sie nur als Form, denn nur die Form, die Idee eines Gegenstandes wirkt auf die Seele; und folglich kann auch die Größe nur insofern auf uns wirken, als sie die ideale Form angenommen hat. Daß jedoch die Schönheit überhaupt nicht auf Quantitätsverhältnissen beruht und durch die stoffliche Masse bedingt ist, das beweist vor allem auch die Schönheit der Wissenschaften und Beschäftigungen, überhaupt die seelische Schönheit, bei welcher von Quantitätsverhältnissen doch nicht die Rede sein kann. Darum verwirft Plotin auch die Aristotelische Bestimmung, daß das Schöne nicht zu klein und nicht zu groß sein dürfe, und meint, die Schönheit zeige sich ebensowohl am Kleinen wie am Großen, weil die Idee sich in beiden in der gleichen Weise darstellt (V 8, 2).

Diese Unterschätzung der Bedeutung der sinnlichen Stofflichkeit für das Schöne ist nun freilich auch für Plotin, ebenso wie für Plato, verhängnisvoll geworden. Denn sie veranlaßt ihn, den Stoff und die mit diesem gegebene sinnliche Bestimmtheit überhaupt nicht für ein notwendiges Moment des Schönen anzusehen. Damit gibt er aber die richtige Ansicht des Aristoteles wieder auf, wonach die Idee nur insofern schön ist, als sie sich in stofflicher Gestalt den Sinnen darstellt oder als sie als ein Sinnliches zur Erscheinung kommt. Aristoteles hatte diesen Standpunkt des konkreten ästhetischen Idealismus dadurch gewonnen, daß er die Idee oder Form nur in unmittelbarer Einheit mit dem Stoffe für wirklich angesehen und die Dynamis sich nur am Stoffe zur Energie hatte entfalten lassen. Plotin hingegen, der mit Plato die gestal-

tende Idee gleichsam nur von außen an den Stoff herantreten läßt, sie an sich selbst für schön und das Sinnliche nur insofern für schön erklärt, als die Idee es mit ihrer eigenen Schönheit durchleuchtet, fällt hiermit in ästhetischer Beziehung in den abstrakten Idealismus Platos zurück, obwohl er über diesen in metaphysischer Hinsicht hinausgelangt ist. So ist ihm denn die sinnliche Schönheit auch ein bloßes von außen herzugebrachtes Abbild, ein Schattenriß des wahrhaft Schönen, das sich in den Stoff verlaufen, ihn ausgeschmückt hat und uns infolge hiervon bei dessen Anblick mit Entzücken erfüllt (I 6, 3; V 9, 2). Plotin übersieht mithin, daß die Sinnlichkeit die notwendige Bedingung des Schönen und daß die Idee überhaupt nicht an sich, sondern nur in ihrer Versinnlichung, als erscheinende schön ist. Es ist schon viel, wenn er das Sinnlichschöne doch wenigstens als eine Art Vorbereitung und gleichsam als eine Vorstufe des im eigentlichen Sinne Schönen gelten läßt, ohne welche wir auch das wahrhaft Schöne nicht zu erkennen vermöchten, und daß er diejenigen tadelt, die, wie die Gnostiker, es zu verachten vorgeben. Denn auch auf sie macht doch der Anblick schöner und häßlicher Körper einen ganz verschiedenen Eindruck. Auch würden sie sich wohl nicht rühmen, es gering zu schätzen, wenn sie das Schöne im Sinnlichen nicht vorher eben bereits als schön empfunden hätten (II 9, 17).

c) Die seelische Schönheit

Zum wahrhaft Schönen nun steigt man auf, indem man von der sinnlichen Beschaffenheit der Dinge abstrahiert und diese unter sich zurückläßt. Alsdann gelangt man zunächst zur seelischen Schönheit, wie sie sich in schönen Einrichtungen und Sitten, maßvollen Charakteren, überhaupt an den Werken und Zuständen der Tugend offenbart. Wie kommt es, fragt Plotin, daß, wenn man Hochherzigkeit, gerechte Gesinnung, lautere Weisheit, Tapferkeit usw., sei es an sich selbst, sei es an Anderen gewahrt, man da in lauten Jubel ausbricht und in heftiges Entzücken gerät, daß man sich sehnt, von den Banden des Körpers befreit, in Liebesverkehr mit sich selbst zu treten? Aus dem allen leuchtet der Glanz einer gottgleichen Vernunft hervor, und das wahrhaft Seiende in uns ist es, warum wir uns lieben, bewundern und

als schön erkennen. Keine Farbe, keine Gestalt, keine Größe also bildet in diesem Falle den Gegenstand des ästhetischen Empfindens, sondern einzig und allein die Seele selbst, die gleichsam das farblose Licht der Weisheit an sich hat und dieses in ihren Tugenden widerspiegelt. Wollen wir uns von der Wahrheit dieser Tatsachen überzeugen, so brauchen wir uns ja nur zu fragen, was denn an einer Seele häßlich ist. Häßlich nun nennen wir eine zügellose und ungerechte Seele, die mit sinnlichen Begierden angefüllt ist, eine Seele voll Unruhe, voll feiger Furcht, voll kleinlichen Neides, die in ihrem ganzen Sinnen und Trachten auf Niedriges und Vergängliches gerichtet ist, eine Seele voll Tücke, eine Freundin unreiner Genüsse, die ganz und gar vom Körper abhängig ist und am Häßlichen geradezu ihr Behagen findet. Einer solchen Seele ist diese Häßlichkeit offenbar wie ein ihr fremdes Übel angetan. Sie ist unrein geworden durch ihren Verkehr mit dem Stofflichen, durch ihre Begierden, die sie vom Körper empfangen hat, sie ist sich selbst entfremdet. Unfähig, in der Innerlichkeit ihrer selbst zu bleiben, wird sie immer nur zum Äußerlichen, Irdischen und Dunklen hingezogen. So hat sie ihre ursprüngliche Schönheit eingebüßt und ist unrein geworden. Sie gleicht, sagt Plotin, einem Menschen, der in Schlamm oder Schmutz gefallen ist und nur mehr den Anblick dessen darbietet, was von diesem an ihm hängen geblieben ist. Sie ist häßlich, wie das Gold, wenn es noch in der Schlacke steckt: erst wenn man die Schlacke entfernt, bleibt das Gold als solches übrig und ruht, losgelöst von allem Fremden, in seiner eigenen Schönheit. Erst wenn er abgewaschen und gereinigt ist, läßt auch der Gefallene seine ursprüngliche Schönheit wiedererkennen. So bedarf auch die Seele einer Reinigung. Sie muß sich loslösen vom Sinnlichen und Stofflichen und den durch sie bedingten Leidenschaften, sie muß streben, wieder rein sie selbst zu werden; das Mittel hierzu aber ist die Tugend (I 6, 5 u. 6; V 8, 13). Wer tugendhaft ist, der ist rein, und ein solcher, behauptet Plotin in Übereinstimmung mit Plato, ist schön, und zwar wahrhaft schön, auch wenn er im Hinblick auf seinen Körper häßlich sein sollte. Entweder nämlich ist, wo man bei vorhandener körperlicher Schönheit ein häßliches Inneres wahrzunehmen glaubt, auch die

äußere Schönheit bloß Schein und Lüge, oder wir halten fälschlicherweise eine Seele für häßlich, die in Wahrheit schön ist, oder endlich die Häßlichkeit ist bloß zufällig und ist der Seele gleichsam nur von außen angeflogen, während sie ihrer eigentlichen Natur nach trotzdem schön ist (II 9, 17).

So vermischt sich auch bei Plotin, ebenso wie bei Plato, der ästhetische mit dem ethischen Gesichtspunkte, und der alte hellenische Begriff des Schönguten (καλοκἀγαθόν), der schon in der Ästhetik Platos eine so böse Verwirrung angerichtet hatte, verhindert auch Plotin an einer genauen Unterscheidung beider Gebiete. Damit aber begründet dieser Philosoph noch einmal jene Vorherrschaft der moralischen Beurteilung ästhetischer Gegenstände, die alsdann die ganze Folgezeit beherrscht, besonders auch unter Shaftesburys Einfluß in der Kunst und Ästhetik des moralistisch gesinnten achtzehnten Jahrhunderts einen so verhängnisvollen Einfluß ausgeübt hat und in kirchlichen Kreisen, sowie bei einzelnen Moralisten (Ruskin, Tolstoj) auch heute noch nicht ausgestorben ist; ja, die sog. «katholische» Ästhetik, die mehr als irgend eine andere unter Plotinischem Einflusse steht, ist von jener Verwirrung grundsätzlich noch nicht losgekommen.

d) Die intelligible Schönheit

Beruht nun also die seelische Schönheit auf der Tugend, die Tugend aber auf der Reinigung von allem Irdischen und Stofflichen, so bestätigt es sich, daß das Wesen der Schönheit durch nichts anderes, als die göttliche Vernunft bedingt ist. Auch die Seele nämlich ist an sich selbst nicht schön, denn sonst könnte es keine unverständige und häßliche Seele geben. Auch sie muß, ebenso wie der Körper, ihre Schönheit von der Idee empfangen; und nur soviel kann behauptet werden, daß die Schönheit mit der Seele näher als mit dem Körper verwandt sei (V 9, 2). Die gereinigte Seele nämlich ist selbst Idee, reine Vernunft, schlechthin unkörperlich, intellektuell und ganz vom Göttlichen durchdrungen, worin wir überhaupt die Quelle alles Schönen zu erblicken haben. Emporgeführt zur Vernunft, befindet sich die Seele in möglichster Vollkommenheit. Denn Vernunft und was aus ihr hervorgeht, ist die der Seele ursprüngliche, eigene Schön-

heit, die nicht als etwas Fremdes und Äußerliches zu ihr hinzugebracht ist. Die Vernunft ist das wahrhaft Seiende, die Essenz der Seele, und dieses ist das schlechthin Schöne (I 6, 6). Den Inhalt der Vernunft oder des Intellektes aber bilden die Ideen, die Plotin symbolisch auch wohl als Götter auffaßt.

Ehrwürdig, heißt es in diesem Sinne, sind die Götter alle und schön, und ihre Schönheit ist unendlich. Nicht aber weil sie schöne Körper haben — denn die machen das Wesen des Göttlichen nicht aus — sondern weil sie rein vernünftige Wesenheiten sind, weil sie unmittelbar der Vernunft entstammen, darum sind sie Götter. Demnach sind sie auch nicht bald weise, bald unweise, sondern stets sind sie weise in ihrer ruhigen, beständigen, reinen Vernunft, und sie erkennen nicht ein fremdes, sondern immer nur ihr eigenes Wesen. Im Himmelsraume nämlich schauen sie alles, was sich in diesem Raum befindet. Dort aber ist alles Himmel: die Erde und das Meer, die Pflanzen, die Tiere und die Menschen sind himmlisch in jenem Himmel. Die Götter aber weilen überall in jenem Raume und durchdringen dessen ganzen Umkreis in seliger und erhabener Ruhe. «Dort leben die Götter leicht dahin, und die Wahrheit ist ihnen Mutter und Amme, Sein und Nahrung. Sie schauen alles, aber nicht in seinem Werden, sondern in seinem Sein, und sie schauen sich selbst in den anderen. Denn dort ist alles klar und durchsichtig. Kein Dunkel begrenzt den Blick, sondern jedes Wesen ist jedem offenbar und durchdringt zugleich sich selbst bis zur tiefsten Tiefe seines Wesens; denn das Licht ist dort überall von Licht umgeben. Jedes Wesen faßt in sich selbst die ganze geistige Welt und schaut sie wiederum ganz in jedem andern Wesen. Darum ist hier überall alles, jedes Einzelne ist alles, alles ist jedes, und unermeßlich ist der Glanz. Dort ist aber ferner auch alles groß, ja, selbst das Kleinste. Die Sonne ist dort gleich den Gestirnen, und jedes Gestirn wieder gleich der Sonne und allen Gestirnen. Aus jedem der Gestirne strahlt eigenes Licht, zugleich aber auch das Licht aller andern. In diesem Reiche herrscht reine Bewegung, denn sie wird auf ihrem Gange nicht durch eine andere von ihr verschiedene Bewegung gestört. In ihm herrscht zugleich vollkommenste Ruhe, weil keine Unbeständigkeit ihr beigemischt ist. Dort ist das voll-

endet Schöne, denn es existiert dort nicht in einem Anderen, was selbst nicht schön ist. Dort schreitet auch nichts auf fremdem Boden, sondern eines jeden Stätte ist sein eigenes Wesen; und da sich sein Lauf nach oben richtet, geht sein Ausgangspunkt mit, und es selbst und der Raum, worin es sich befindet, ist dasselbe. Denn sein Wesen ist Geist und es selbst ist Geist, wie man auch diesen sichtbaren Himmel als ein reines Licht ansehen könnte, welches alle Gestirne erzeugt.

In der Sinnenwelt geht ein Teil aus dem anderen hervor, und jeder Teil hat seine gesonderte Existenz. In jener Welt hingegen geht jeder Teil aus dem Ganzen hervor, und doch fallen immer Teil und Ganzes zusammen; er erscheint zwar als Teil, enthüllt sich jedoch dem scharfen Auge als ein Ganzes. Das sinnliche Schauen ermüdet das Auge. Für das Schauen dort oben aber gibt es keine Ermüdung, es wird nie gesättigt, hört nie auf; denn es gibt dort keinen Mangel, nach dessen Erfüllung Sättigung eintreten könnte, noch gibt es Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, sodaß dem einen nicht gefallen könnte, was des andern ist: unermüdlich, unerschöpflich vielmehr ist dort alles. Unersättliches gibt es dort nur in dem Sinne, daß die Erfüllung niemals zur Verachtung des Erfüllenden führt; vielmehr vergrößert sich im Anschauen dort das Schauen, und wer sich selbst und das Geschaute als unbegrenzt schaut, der folgt damit nur seiner eigenen Natur. Ferner führt auch das Leben dort keine Ermüdung mit sich. Das Leben als solches aber ist Weisheit, eine Weisheit, die durch Nachdenken nicht vergrößert wird, da sie immer vollständig ist, aber auch nie Mangel leidet, sodaß sie etwa der Forschung bedürfte. Sie ist die erste ursprüngliche Weisheit, von nichts Anderem abgeleitet; ja, alles Wesenhafte in jenem Reich ist Weisheit. Darum gibt es dort auch keine größere, als sie selbst. Die Wissenschaft als solche thront dort neben dem reinen Geiste in dem Sinne, daß sie zugleich mit ihm in die Erscheinung tritt. Die Größe und Macht jener Weisheit aber kann man daraus ermessen, daß sie alles Seiende in sich faßt und geschaffen hat; sie ist sein Ursprung, ist mit ihm identisch, mit ihm eins geworden: kurz, die Weisheit ist dort das Wesen selbst. Freilich schauen die Götter keine abstrakten wissenschaftlichen Grundsätze, sondern sie schauen alles

in der Form von schönen idealen Bildern, aber nicht von abgebildeten Bildern, sondern von seienden, ursprünglichen, in der Form von Urbildern, und ihr Anblick macht die Beschauer überglücklich. Wir aber begreifen dies noch nicht, weil wir die Wissenschaften für Erzeugnisse des Nachdenkens und für einen Haufen unzusammenhängender Lehrsätze halten, was doch nicht einmal für die gewöhnlichen irdischen Wissenschaften zutrifft» (V 8, 3 u. 4).

Wie er vorher das Schöne mit dem Wahren identifizierte, so setzt Plotin es hier unmittelbar mit dem Guten gleich. Allein damit verlegt er es in eine Sphäre hinein, in welcher von irgendwelcher Schönheit schlechterdings nicht mehr die Rede sein kann. Denn das Schöne hat sein Wesen eben darin, sinnliche Erscheinung, Sinnenschein zu sein. Wenn also Plotin es mit der Idee identifiziert und das ideale Universum, den Kosmos noëtós, als einen schönen hinstellt, so verkennt er, daß das Schöne eben gerade nicht die Sache selbst, sondern immer nur deren Erscheinung im Bewußtsein eines anschauenden Subjektes, nicht Urbild, sondern Abbild sein kann. Die intellektuelle Anschauung der ewigen Vernunft, worin Denken und Sein zusammenfallen, schaut alles nur in unräumlichem, ewigen Ineinander, in punktueller Einheit an. So aber kann sie unmöglich der Träger oder die Unterlage des Schönen sein, weil ihr alle Bedingungen zur Erzeugung eines Schönen mangeln.

Die Schönheit ist eine Bestimmung, die nur innerhalb des erscheinungsmäßigen Daseins Geltung haben kann. Im Bereiche des wahrhaft Seienden hingegen, im Jenseits der Erscheinung kann es ebensowenig ein Schönes, wie eine Glückseligkeit geben. Plotin hat sich diese Einsicht dadurch versperrt, daß er dem Stoffe, durch Vereinigung mit welchem die Idee erst zur raumzeitlichen und sinnlichen Erscheinung gelangt, eine so untergeordnete Stellung in seiner Weltanschauung zugewiesen hat. Denn da er ihn nur für die letzte, niedrigste Stufe des herabsteigenden Prozesses der Seinsfaktoren ansieht, wo das Sein in sein Gegenteil, das Nichtsein, umschlägt, ja, ihn ganz und gar zu einem Nichtigen, Schlechten und Bösen herabdrückt, so scheut er sich offenbar, bei einer so grundwichtigen Bestimmung, wie der Schönheit, dem Stoff

eine entscheidende Bedeutung zuzuschreiben. Wie der Stoff die bloße Verneinung des Seins und somit ein rein Negatives sein soll, so vermag er ihn auch nur als den Gegensatz zum Schönen, d. h. als das Häßliche, aufzufassen (I 6, 6). Damit erscheint aber das Schöne selbst aller Stofflichkeit entrückt und folglich die Idee in ihrem unsinnlichen und übersinnlichen Fürsichsein als das eigentliche und an sich Schöne.

Solange das Wesen des Stoffes und des erscheinungsmäßigen Daseins nicht wirklich klargestellt und die Realität des letzteren gesichert war, vermochte auch die Ästhetik, über den Standpunkt des Plotin nicht hinauszukommen. Wie in der Metaphysik, so schwankten in der Folgezeit auch hier die Anschauungen zwischen einem abstrakten Idealismus, der notwendig zur Entsinnlichung der künstlerischen Auffassungsweise führen mußte, und einem naiven Sensualismus hin und her, der umgekehrt für den Naturalismus und die Entidealisierung der ästhetischen Objekte eintrat, je nachdem, ob der Stoff für ein rein Negatives oder aber für das Wesen der Wirklichkeit schlechthin angesehen wurde. So konnte es dahin kommen, daß die modernen Vertreter der Ästhetik mit dem Idealismus die metaphysische Ästhetik überhaupt verwerfen und das Problem des Schönen mit rein psychologischen Mitteln glauben lösen zu können, weil in metaphysischer Beziehung über das Wesen des Stoffes noch immer keine Einigkeit erzielt ist. Damit ist aber das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, und die tiefsinnigen Anregungen, die gerade Plotin der Ästhetik gegeben hat, sind nicht verarbeitet und zu aufgehobenen Momenten herabgesetzt, sondern nur einfach aus der Entwicklung ausgeschaltet. Es ist aber offenbar ebenso einseitig, die metaphysische Bedeutung des Schönen zu verkennen, wie diese zur absoluten aufzubauschen; es ist ebenso einseitig, das Schöne rein zu verpsychologisieren, wie seine empirische und psychologische Bedingtheit zu mißachten. Daher ist auch auf ästhetischem Gebiete ein wirklicher Fortschritt letzten Endes nur von einem Fortschritte der metaphysischen Weltanschauung zu erwarten; und nur bei einer richtigen Ansicht vom Wesen des Stoffes, dieser notwendigen sinnlichen Unterlage und Bedingung der Erscheinungsmäßigkeit des Schönen, ist es möglich, die metaphysische Ästhetik des Plotin so fortzubilden, daß man nicht bloß

dem metaphysischen Wesen des Ästhetischen, sondern zugleich auch seiner psychologischen Bedingtheit gerecht wird.

e) Die Urschönheit

Nun ist aber auch die Schönheit der Ideenwelt noch nicht das Letzte, sondern wie der Stoff seine Schönheit von der Seele, die Seele ihre Schönheit von der Vernunft empfängt, so empfängt die Vernunft ihre Schönheit vom Guten (I 6, 6). Ein jedes ist zwar, was es ist, allein erstrebenswert wird es erst dadurch, daß das Gute es erleuchtet und ihm gewissermaßen Farbe gibt, den Dingen ihren Reiz verleiht und Liebe zu ihnen einflößt. So ist auch das ideale Universum trotz all seiner Schönheit unfähig, Liebe zu erwecken, und seine Schönheit ist eine tote, solange sie nicht vom Guten erleuchtet wird. Ohne den Reiz des Guten bleibt die Seele matt und kalt selbst gegenüber den intelligiblen Wesenheiten. Wenn es aber über sie kommt, wie eine Glut von dorther, dann macht sie sich auf, erstarkt sie und erhebt sie ihre Flügel; und obwohl sie auch schon für den Intellekt, der ihr nahe ist, auf das Leidenschaftlichste erregt ist, so schwingt sie sich doch zu einem anderen, noch Höheren auf, wie wenn die Erinnerung sie hierzu antriebe. Solange es überhaupt noch etwas Höheres gibt, als das, was sie besitzt, steigt sie empor, fortgerissen durch ihre Natur, emporgehoben durch das, was ihr die sehnsüchtige Liebe eingehaucht hat. Sie erhebt sich also auch noch über den Intellekt hinaus, immer höher und höher bis zum Guten; darüber hinausgehen aber kann sie nicht, weil dieses selbst das Höchste ist.

So lange die Seele nur den Intellekt betrachtet und im Anblick der Ideen verweilt, so lange schaut sie zwar ein Schönes und Erhabenes, allein sie besitzt noch nicht völlig, was sie sucht. Denn der Intellekt gleicht einem Antlitz, dessen Schönheit den Blick noch nicht auf sich lenkt, weil ihr die Anmut abgeht. Ist sie aber beim Guten angekommen, dann ruht sie aus am absoluten Urquell aller Schönheit (VI 7, 22 u. 23). «Wer dieses schaut, welche Liebesglut wird ihn durchflammen, welche Sehnsucht wird ihn durchglühen, mit ihm sich zu vereinigen, welch unbegreifliche Wonne wird ihn durchzittern! Nach ihm, als dem Guten, sehnt sich, wer es noch nie geschaut hat, seine Schönheit bewundert,

wer es geschaut hat: ihn erfüllt freudiges Staunen, ihn erschüttert ein Schrecken, der aber nichts Verzehrendes hat, er liebt in wahrer Liebe und heftiger Sehnsucht, er verlacht alle andere Liebe und verachtet alles, was er früher für schön hielt. Wenn schon derjenige, dem eine Erscheinung von Göttern oder Dämonen zuteil geworden ist, nichts mehr von der Schönheit der andern Körper wissen will: was muß erst der empfinden, der das absolut Schöne in seiner an und für sich seienden Reinheit schaut, ohne fleischliche körperliche Hülle, an keinen Raum der Erde oder des Himmels gebunden? Wer jenes schaut, das den Reigen aller übrigen Dinge eröffnet, in sich selbst ruht und nur mitteilt, ohne etwas zu empfangen, wer in dessen Anblick verharrt und es genießt, indem er ihm ähnlich wird, welche Schönheit sollte der noch bedürfen? Es ist ja eben selbst die Urschönheit, welche alle, die es lieben, schön und liebenswürdig macht. Es ist das Ziel für den größten und schwierigsten Wettkampf der Seelen, nicht unteilhaftig zu bleiben des herrlichsten Anblicks. Selig, wer es erreicht hat, wer zum wahren Schauen des seligen Anblicks gekommen ist; unselig fürwahr, bei wem dies nicht der Fall ist! Denn nicht der ist elend, der um den Anblick schöner Farben und Körper kommt, der weder Macht noch Ehre noch Kronen erlangt, sondern wer dies Eine entbehren muß, um dessen Erreichung man alle Kronen und Reiche der ganzen Erde, auf dem Meere und im Himmel hingeben muß, um, wenn man alles Irdische mit Verachtung von sich abgeschüttelt hat, sich ganz in dessen Anblick zu versenken» (I 6, 7).

Und wie soll man die unsagbare Schönheit schauen, die gleichsam im innersten Heiligtume bleibt und nicht herauskommt, damit sie kein Uneingeweihter sähe? Man muß es, antwortet Plotin, machen, wie diejenigen, die zur allerheiligsten Handlung der Mysterien sich anschicken: sie reinigen sich, legen ihre Kleider ab und treten in völliger Nacktheit hervor. So muß, wer zum höchsten Schönen emporsteigen will, alles ablegen, was er beim Herabsteigen in die Sinnenwelt angelegt hatte, bis er alles von sich getan hat, was dem Göttlichen fremd ist, und er mit seinem alleinigen Selbst auch das Göttliche in seiner Alleinheit schaut als lauter, einfach und rein, als das, wodurch alles

bedingt ist, worauf alles hinblickt, in welchem alles lebt und denkt (ebd.).

So gehe denn und kehre ein in sein Inneres, wer es vermag. Er lasse draußen, was der Blick des Auges erschaut. Er sehe sich nicht um nach dem, was ihm vormals als Glanz schöner Leiblichkeit erschien. Denn wenn man die leibliche Schönheit erblickt, muß man nicht in ihr aufgehen wollen, sondern im Bewußtsein, daß sie nur Bilder, Spuren und Schatten zeigt, zu demjenigen fliehen, dessen Scheinbild sie ist. Denn wer sich auf sie stürzte, um sie als etwas Wahrhaftes zu umfangen, dem würde es ergehen, wie Narcissus, der das Spiegelbild seiner schönen Gestalt in den schaukelnden Wellen umfassen wollte, in die Tiefe der Flut versank und nicht wieder gesehen wurde; so würde auch der, welcher sich an das Schöne der Sinnenwelt klammerte und von ihr nicht abließe, zwar nicht leiblich, aber geistig in finstere, furchtbare Tiefen versinken, blind im Hades leben und hier und dort nur mit Schatten verkehren. Fliehen wir daher lieber, wie Odysseus, die süßen Lockungen der Kalypso und flüchten wir uns in unser wahres Vaterland. Vaterland aber und Vater sind für uns dort, von wannen wir gekommen sind.

Und wie nun sollen wir dorthin gelangen? Nicht zu Fuße sollen wir wandern, denn die Füße tragen uns nur von einem Lande zum andern. Auch keiner Rosse bedürfen wir oder Schiffe, sondern dies alles muß man hinter sich lassen und garnicht daran denken. Die leiblichen Augen muß man schließen und ein anderes, geistiges Auge dafür eintauschen, das wir zwar alle besitzen, dessen sich aber nur die Wenigsten bedienen. Öffnet man dies Auge, so kann man zunächst die große Helligkeit noch nicht ertragen, sondern muß sich erst allmählich daran gewöhnen. Darum blicke man zuerst auf eine schöne Lebensweise, dann auf schöne Werke, nicht jedoch solche der Kunst, sondern wie sie von rechtschaffenen Männern geübt werden. Hierauf suche man die Seele derer, die solche Werke vollbringen, zu erkennen. Hierbei ziehe man sich in sein Inneres zurück und betrachte sich selbst. Und wenn man so von allem absieht, was man nicht selbst ist, und unverwandten Blickes vor sich hinschaut, dann wird man selbst wahrhaftiges Licht, und dann erblickt man in ihm die ganze volle

Schönheit; denn alsdann ist das Auge mit dem geschauten Gegenstande unmittelbar eins geworden. Nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selbst sonnenhaft wäre. So vermag keine Seele das Schöne zu erschauen, es sei denn, daß sie selbst schön ist. Darum muß jeder schön, d. h. Gott ähnlich, werden, wenn er das Schöne schauen will. Zuerst nun wird er bei seinem Emporsteigen zur Vernunft gelangen, sich versenken in den Anblick der schönen Ideen, und er wird sagen, die Ideen seien das Schöne; denn durch sie ist alles schön, durch die Schöpfung und das Wesen des Intellektes. Aber das Schöne ist selbst nur eine Hülle des Wahren und dieses wiederum des Guten, und darum werden wir das letztere das Urschöne nennen müssen. Die Welt der Ideen ist das intelligible Schöne; das darüber hinausliegende Gute aber ist die Quelle und das Prinzip des Schönen (I 6, 8 u. 9).

f) Die Wahrheit der Plotinischen Ästhetik

Hiernach beruht also die Schönheit überhaupt auf der Herrschaft der Idee über den Stoff. Die niedrigste Stufe bildet die sinnliche Schönheit, wo die Idee nur über den sinnlichen Stoff in seiner äußerlichen Erscheinung herrscht. Höher steht die seelische Schönheit oder Tugend, die Herrschaft des Geistes über den Leib, der selbst schon ein Ideebestimmtes ist, und worin wir gleichsam dasselbe von innen gesehen vor uns haben, was die sinnliche Schönheit von außen betrachtet darstellt. Noch höher endlich steht die intelligible Schönheit, die Herrschaft der Idee über den intelligiblen Stoff, die Entfaltung des Intellektes in die Vielheit der Ideenwelt, wie sie unmittelbar zusammenfällt mit dem Wahren. Am höchsten aber steht die Urschönheit, das Eine oder Gute, als das Urprinzip des Schönen. Anders ausgedrückt: die Wahrheit der sinnlichen Schönheit ist die seelische, die Wahrheit der seelischen ist die intelligible Schönheit, die Wahrheit der intelligiblen Schönheit ist das Gute. Das Verkehrte dieser Ansicht beruht, wie gesagt, darin, daß Plotin das Sinnliche nur der untersten Stufe des Schönen zurechnet, den höheren Stufen es jedoch abspricht, anstatt anzuerkennen, daß die Sinnlichkeit die unerläßliche Bedingung aller verschiedenen Arten des

Schönen bildet und daß auch die Ideenwelt und das Gute nur insofern indirekt schön genannt werden können, als sie sich uns unmittelbar in sinnlicher (erscheinungsmäßiger) Verhüllung darstellen.

Im übrigen verkennen wir auch in dieser Darlegung die Übertreibungen des Gedankens nicht, wenn Plotin den ästhetischen Akt mit dem Prozesse der sittlichen Vervollkommnung schlechthin gleichsetzt, die Lust am Schönen als mystische Wiedervereinigung des endlichen mit dem absoluten Geiste auffaßt und diesen selbst als schön bezeichnet. Allein wir dürfen über der abstrakt-idealistischen Verstiegenheit dieser Auffassungsweise doch auch die tiefe Wahrheit nicht übersehen, die in ihr tatsächlich enthalten ist.

Oder hat Plotin nicht am Ende doch recht, den ästhetischen Akt als «Reinigung» im Sinne der Mysterien zu beschreiben? Es ist dies ja offenbar nur eine symbolische Einkleidung für den richtigen Gedanken, daß wir uns aller realen Interessen, Begierden und Leidenschaften unserer gewöhnlichen zeitlich-zufälligen Natur entschlagen müssen, um zum Genusse des Schönen zu gelangen. In der ästhetischen Anschauung treten wir tatsächlich aus der natürlichen stofflichen Wirklichkeit heraus, um hierfür eine höhere Wirklichkeit in der Sphäre des rein Idealen, innerhalb des «ästhetischen Scheines» einzutauschen. Jene Anschauung selbst aber kommt nur zustande, indem wir unsere eigenen Gefühle, Empfindungen und Stimmungen, wie sie durch den Anblick des ästhetischen Gegenstandes in uns ausgelöst werden, in den Gegenstand zurückprojizieren, sie diesem gleichsam einschmelzen oder «einfühlen», wie der Ausdruck hierfür lautet, und hierdurch den Schein zu einem gefühlserfüllten und damit zu einem «beseelten» Schein erheben. Dabei wird jedoch zugleich mit unseren Gefühlen auch deren subjektiver Träger in den objektiven Schein hinausverlegt. Indem wir also den Schein beseelen, so blickt uns daraus tatsächlich unser eigenes Selbst in objektiver Gestalt entgegen, und es bestätigt sich so, wenn Plotin den ästhetischen Akt, den er negativ als Reinigung bestimmt hat, positiv als Selbstbewußtwerdung, als ein Kommen zu sich selber, zu seinem eigenen Grund und Wesen auffaßt. Nun ist der gefühlserfüllte und beseelte Schein mit seiner

Identität des Subjekts und des Objekts das subjektive Symbol der objektiven Idee, und die ästhetische Lust ist ihrem Wesen nach nichts anderes, als die Lust am Scheinen der Idee, an der Versinnlichung des übersinnlichen idealen Gehaltes, der im Schein in gefühlsmäßiger oder ahnungsmäßiger Weise miterfaßt und fürs Bewußtsein herausgestellt wird. Insofern also hat Plotin ganz recht, den Genuß des Schönen als ein Erfassen der Idee, als ein innerliches Aufsteigen zur Ideenwelt zu deuten.

Indessen die Ideenwelt ist kein Letztes, Ursprüngliches und Substantielles. Sie ist selbst nur die Aufschließung, Offenbarung oder Entfaltung des absoluten Geistes, der den Träger und einheitlichen Grund des gesamten idealen Universums bildet, und ohne welchen das Universum in eine Vielheit selbständiger Ideen auseinanderfallen würde. Folglich ist auch der von der Idee erfüllte und bestimmte, d. h. ästhetische, Schein seinem tiefstem Wesen nach nichts anderes, als die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes. Indem also im ästhetischen Akte das anschauende Subjekt sich an das angeschaute Objekt gleichsam verliert, sich mit ihm vereinigt und dessen inneres Leben unmittelbar mitlebt, so kann diese Identität recht wohl als eine Vereinigung des eigenen individuellen Selbst mit dem absoluten Selbst bezeichnet werden. Mein Selbst, das ich im ästhetischen Objekt gleichsam anschaulich vor mir habe und mit dem ich im ästhetischen Akte zusammenschmelze, ist Gott selbst; der ästhetische Akt also ist Vergöttlichung, Vereinigung meiner selbst mit Gott, genauer Wiedervereinigung. Denn da es nur mein Bewußtsein von mir als eines selbständigen, individuellen Wesens oder mein Ich ist, wodurch ich mich im realen Leben vom absoluten Grunde meines Wesens unterscheide, so ist die Verschmelzung dieses Subjekts mit dem ästhetischen Objekt die Entfernung der Schranke zwischen mir und Gott, und ich bin wieder mit Gott eins geworden.

Was jetzt an der Auffassung des Plotin noch mangelhaft ist und einer Berichtigung bedarf, das ist nur seine Verkennung des Umstandes, daß diese Wiedervereinigung meiner selbst mit meinem absoluten Grunde eine bloß illusorische Wiedervereinigung ist, da wir ja in Wahrheit garnicht die unbewußte Idee unmittelbar als solche, sondern nur deren Erscheinung im Sinnenschein durch

Vermittlung der ästhetischen Scheingefühle anschauen oder vielmehr erleben. Jene Einheit des Subjekts und Objekts, wie sie im ästhetischen Akte zustande kommt, ist nicht als solche selbst die Idee, sondern eben nur deren symbolischer gefühlsmäßiger Repräsentant; und darum ist auch die ästhetische Lust, die aus ihr entspringt, auch hier nicht ein unmittelbarer Mitgenuß der absoluten göttlichen Seligkeit, wie Plotin es auffaßt, sondern ein rein subjektives und menschliches Gefühl, womit ich bloß von meiner Seite her auf die ahnungsmäßige Erfassung der objektiven unbewußten Idee und ihres absoluten Grundes reagiere. Wohl aber hat Plotin darin recht, daß eben erst jene illusorische Wiedervereinigung meiner selbst mit meinem absoluten Grunde uns das tiefste Geheimnis des Ästhetischen aufschließt. Denn erst dadurch, daß mein Selbst, welches die ästhetische Lust empfindet, vom Scheine zu diesem «hingerissen» wird, mit dem objektiven Gegenstande des ästhetischen Verhaltens verschmilzt, daß die Lust infolge hiervon nicht mehr als eine bloß subjektive, sondern objektive, im Scheine selbst vorhandene empfunden wird, erst dadurch gelangt der ästhetische Genuß auf seinen Gipfel. Das heißt aber nichts anderes, als daß die Lust, die aus dem gefühlsmäßigen Innewerden des dem Scheine immanenten idealen Gehalts entspringt, oder daß das gefühlsmäßige Innewerden der Idee sich zum Gefühle des hinter der Idee befindlichen Geistes, als dessen substantiellen Trägers, steigert.

So braucht man nur die Übersteigerungen der ästhetischen Auffassung bei Plotin auf ihr richtiges Maß zurückzuführen, um auch in dieser Hinsicht die tiefsten Wahrheiten, über welche keine Ästhetik hinauszukommen vermag, in seinen Darlegungen zu finden. Es war daher auch für die Ästhetik von grundlegender Bedeutung, daß der englische Denker Shaftesbury um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts die Plotinische Ästhetik in seiner Weise zu neuem Leben erweckte und deren wesentliche Gedanken durch seine Vermittlung auch in die moralischen Untersuchungen des Zeitalters übergingen. Auf diesem Wege hat Schiller sich die Grundzüge der Plotinischen Weltanschauung angeeignet und ihnen in seiner «Theosophie des Julius» in den «Phil. Briefen» sowie in seinem Gedichte «Die Künstler» einen neuen eigen-

artigen Ausdruck verliehen;[1] ja, das letztgenannte Gedicht kann geradezu als eine poetische Verherrlichung der Plotinischen Ästhetik angesehen werden. Durch den Einfluß Schillers sind jene Gedanken dann wiederum in den deutschen spekulativen Idealismus eines Schelling, Solger, Hegel, Schopenhauer usw. hineingelangt und haben sich hier in einer Weise fruchtbar erwiesen, daß jene ganze Gedankenrichtung sich als die Wiederbelebung und Erneuerung der Plotinischen Weltanschauung innerhalb der germanischen Geisteswelt darstellt. Leider hat die Ästhetik nach Plotin, wie sie dessen abstrakten Idealismus nicht zu überwinden vermocht hat, auch die metaphysischen Verstiegenheiten des Philosophen nicht abgeschwächt, sondern gerade sie zur Unterlage der ausschweifendsten Spekulationen genommen und damit die spekulative Ästhetik überhaupt in Verachtung und Verruf gebracht. Besonders Schelling hat in dieser Hinsicht nur einfach die Gedanken des Plotin wiederholt und auf die Spitze getrieben, ohne ihnen etwas wesentlich Neues hinzuzufügen. Aber auch bei Schopenhauer, dessen metaphysische Weltanschauung mit ihrer Dreieinigkeit von Wille, Ideenwelt und Sinnenwelt gleichfalls an die Prinzipienlehre des Plotin erinnert, klingt noch deutlich die mystische Auffassung des ästhetischen Aktes nach, wie Plotin sie zuerst in ihren Grundzügen festgestellt hat. Ist doch auch für Schopenhauer der ästhetische Akt eine unmittelbare Vereinigung des Subjekts mit dem absoluten Objekt, ein Werden des Einzelnen zum absoluten «Weltauge»; und es ist offenbar ganz Plotinisch gedacht, wenn auch Schopenhauer das Ästhetische unter den Gesichtspunkt des Ethischen rückt, es als Reinigung von der Unruhe und der Not des Willens, als Entichlichung und die ästhetische Erhebung als Erlösung und Vorwegnahme der endgültigen Vernichtung im Nirwana auffaßt. Auch in dieser Beziehung hat erst Hartmann die mystische Ästhetik des Plotin auf ihren Wahrheitskern zurückgeführt und insbesondere auch deren Ausführungen über die Vereinigung des Subjekts mit dem Absoluten einen haltbaren Sinn und eine bleibende Bedeutung abgewonnen.[2]—

[1] Vgl. hierzu meinen Aufsatz über «Schillers Phil. Briefe in ihrem Verhältnis zur übrigen Philosophie» in den «Propyläen» 4. Jahrg. 1906 Nr. 9 u. 10.
[2] Vgl. dessen «Philosophie des Schönen» S. 485—489.

Betrachten wir das von ihm Geleistete im Ganzen, so werden wir Plotin, wie als den größten Metaphysiker, so auch als den größten Ästhetiker des Altertums bezeichnen müssen, der dasjenige, was bei Plato und Aristoteles an grundlegenden ästhetischen Ideen nur erst keimhaft angelegt war, zur Reife gebracht, ihm seinen vollendetsten Ausdruck verliehen und für alle Zeiten die Beziehungen der Ästhetik zur Metaphysik oder die Metaphysik des Schönen in ihren Grundzügen festgelegt hat. Dies auszusprechen, ist um so notwendiger, als auch die Ästhetik des Plotin von derjenigen Platos meist viel zu wenig unterschieden wird und damit Plotins Verdienste auch auf diesem Gebiete nur zu oft nicht ihm, sondern Plato zugeschrieben werden. Und doch ist Platos Ästhetik mit ihrer Verdünnung der Ideen zu bloßen abstrakten Begriffen und wandellosen Typen und Schemen, ihrem Prinzip der Naturnachahmung, ihrer Verachtung der Kunst usw. recht eigentlich eine Karikatur aller wahrhaft ästhetischen Auffassungsweise zu nennen, und erst Plotin ist es gewesen, der die Ideenlehre für die Ästhetik wirklich fruchtbar gemacht hat. Gewiß ist auch Plotin in ästhetischer Beziehung im abstrakten Idealismus stecken geblieben oder vielmehr in ihn zurückgefallen, den schon Aristoteles mit seiner immanenten Auffassung der Idee prinzipiell überwunden hatte; allein jener Idealismus hat doch bei ihm eine ganz andere Bedeutung, als wie er sie bei Plato gehabt hatte.

Nach Plato stehen sich die Sinnenwelt und die Ideenwelt als zwei getrennte Welten gegenüber, und die Dinge sind nur schön, sofern sich in ihnen die Ideen spiegeln. Da aber die Idee nach seiner Ansicht ein ausgehöhlter, leerer, abstrakter Begriff ist, die Dinge jedoch konkreter und individueller Art sind, so gibt es für ihn kein wirklich schönes Ding, sondern alle sinnliche Schönheit ist für Plato nur ein getrübtes, ja, verzerrtes und trügerisches Abbild des wahrhaft Schönen. Nach Plotin hingegen ist, da nach ihm die Schönheit auf der Herrschaft der Idee über den Stoff beruht, jedes Ding so schön, wie es unter den obwaltenden Umständen nur immer sein kann; und diese Schönheit ist eine wahre und wirkliche, — wennschon freilich auch nach ihm die sinnliche Schönheit nur erst eine niedrige und vorbereitende Stufe

gegenüber der geistigen und insofern nur ein bloßes Abbild des wahrhaft Schönen der intelligiblen Sphäre darstellt.

Plato hatte, seiner abstrakten Auffassung der Idee entsprechend, das sinnlich Schöne auf bloße regelmäßige Formen und Figuren, die Kugel, den Kreis, den Würfel usw., beschränkt. Plotin hingegen sieht in allen diesen mit Recht nur niedrige Erscheinungsformen eines geistigen oder idealen Gehalts, dessen Schönheit und Bedeutung mit dem Grade seiner Konkretheit zunimmt. Darin stimmt er mit dem von Aristoteles begründeten konkreten Idealismus überein, wie er denn ja auch in seiner Auffassung der Idee als eines «lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus» (Schopenhauer) die Abstraktheit und Begrifflichkeit der Platonischen Ideenwelt hinter sich zurückläßt. Darum hat auch der Begründer des konkreten Idealismus in der modernen Ästhetik, Hegel, nicht so sehr an Aristoteles, als vielmehr an Plotin und seine Auffassung des Kosmos noētós angeknüpft, da diese in weit höherem Grade, als die naturalistische Prinzipienlehre des Aristoteles geeignet ist, die metaphysische Grundlage der Ästhetik herzuleihen.

Steht also Plotin in dieser Beziehung hinter Aristoteles nicht zurück, so übertrifft er ihn zugleich durch die Art und Weise, wie er das Schöne zum Göttlichen in Beziehung gesetzt hat und bestrebt ist, den Genuß des Schönen aus seinem tiefsten metaphysischen Grunde heraus verständlich zu machen. Gerade hierin liegt der Hauptreiz, den die ästhetischen Ansichten des Plotin von jeher auf empfängliche Gemüter, z. B. Shaftesbury, ausgeübt haben, sodaß selbst ein Goethe von ihnen in seinen späteren Jahren nicht unberührt geblieben ist; und wenn er überhaupt in der nachhaltigsten Weise die ganze folgende Entwickelung der Ästhetik und Metaphysik beeinflußt hat, so vor allem durch seinen Nachweis jenes Einheitspunktes des Schönen, Wahren und Guten im absoluten Grunde aller Wesen.

g) Das Wesen und der Wert der Kunst

Wie Plotin in seiner ästhetischen Prinzipienlehre eine Mittelstellung zwischen Plato und Aristoteles einnimmt und eine Art Synthese beider anstrebt, so sucht er auch in seiner Ansicht über

das Wesen und den Wert der Kunst beiden verschiedenen Denkern gerecht zu werden. Mit Plato ist er zunächst geneigt, die Kunst als bloße Naturnachahmung aufzufassen und folgerichtig die tote Wiedergabe, wie die bildenden Künste sie liefern, hinter die lebendige Natur zurückzustellen, die Kunst mithin der Natur unterzuordnen. Auf einem lebendigen Antlitz, meint er, leuchtet unmittelbar der Glanz der Schönheit; auf dem toten hingegen ruht, auch wenn es seine Form noch nicht verändert hat, nur noch eine Spur des einstigen Reizes. Darum ist das häßlichere Lebendige schöner, als das Schöne an einem Marmorbilde, denn die Schönheit liegt in dem Reize des lebendig Bewegten, nicht aber in dem Ebenmaße der Gestalt oder der Gesichtsbildung (VI 7, 22). Eine Kunst, die sich auf die bloße Naturnachahmung beschränkt, liefert daher auch bloß Scheinbilder von Scheinbildern, wie Plato mit Recht gesagt hat, da ja der Körper selbst nur ein Scheinbild der Idee ist. Dieser Auffassung aber steht nun bei Plotin die andere entgegen, daß der Künstler ja auch die Idee als solche selbst zum Gegenstande seiner Nachahmung machen kann, dieselbe Idee, nach welcher auch die Natur geschaffen hat; und dann erhebt er sich über die Natur, indem er deren Mängel vermeidet und die Idee in vollkommenerer Weise, als die Natur gestaltet. Von der Idee der Schönheit begeistert, ist der Künstler imstande, aus seinem Eigenen zur Natur etwas hinzuzutun, was nicht in dieser selbst unmittelbar enthalten ist, und aus jener etwas ganz Neues zu schaffen: er bildet Musen und Charitinnen, ja, den höchsten Gott selbst rein nach der inneren Idee, wie denn Phidias den Zeus nach keinem sichtbaren Vorbilde, sondern so gebildet hat, wie er aussehen würde, wenn er einmal vor unsern Augen erschiene. Insofern aber dies der Fall ist, weigert auch Plotin sich nicht, hierin in Übereinstimmung mit Aristoteles, der Kunst den höheren Rang gegenüber der Natur einzuräumen. Indessen möchte er auch in solchem Falle der Idee doch wiederum die höhere Schönheit gegenüber ihrer Versinnlichung im Kunstwerk zuschreiben, denn dieses ist nur insoweit schön, als das Material dem Künstler die Versinnlichung der Idee gestattet; aber selbst wo das Material vollkommen bezwungen ist, da soll doch schon die bloße Versinnlichung als solche eine Trübung der Idee darstellen (V 8, 1). —

Mit dem Angeführten ist das Wesentlichste der Plotinischen Ästhetik herausgehoben. Sie ist, ebenso wie die Ethik, womit sie im Grunde identisch ist, nur eine Anweisung, zu Gott zu kommen und die höchste Glückseligkeit zu erlangen. Überblicken wir die gesamten bezüglichen Ausführungen noch einmal, so gibt es also drei Wege, die zu Gott emporführen: die Kunst, die Liebe und die Philosophie. Der künstlerisch empfängliche Mensch beginnt mit der sinnlichen Schönheit, insbesondere der Töne und Rhythmen. Indem er dem Unharmonischen und Dissonanten ausweicht, das Rhythmische und Wohlgefällige hingegen aufsucht, sondert er gleichsam die ihm innewohnende Idee vom Stoff, nähert er sich damit dem Intelligiblen und erkennt er, daß der wahre Gegenstand seiner leidenschaftlichen Liebe die an sich seiende Schönheit der Ideen bildet. Ein solcher Mensch ist zwar leicht erregbar durch das Schöne, allein da seine Empfänglichkeit unmittelbar durch die sinnlichen Eindrücke bedingt ist, so läuft er nur allzu leicht Gefahr, am Sinnlichen hängen zu bleiben und damit die eigentliche höchste Schönheit zu verfehlen. Demgegenüber hat der Liebende wohl eine gewisse Erinnerung an die ursprüngliche Schönheit und gerät daher, wo er auf ein sinnlich Schönes trifft, hierüber in Entzücken; indessen da er von ihm getrennt ist, so vermag er das Intelligible nicht wahrhaft zu erkennen, und so bleibt auch er am Einzelnen haften und muß gelehrt werden, das Identische in allem Besondern zu erfassen, das Intelligible von seiner Erscheinung zu unterscheiden und durch die Zusammenfassung alles Einzelnen zur Einheit den wahren Gegenstand der Liebe im Übersinnlichen zu erkennen. Der Philosoph ist schon von Natur bereit, zum Intelligiblen aufzusteigen, er ist gleichsam beflügelt und bedarf keiner Trennung vom Sinnlichen; wohl aber bedarf er eines Führers in jene Welt, und hierzu dient die wissenschaftliche Bildung, zunächst die der Mathematik, um ihn an das Unkörperliche zu gewöhnen, sodann die Dialektik, vor allem aber die Ausübung der Tugend, wie wir dieses im Vorangegangenen gesehen haben (I 3, 1—3).

DRITTER ABSCHNITT

DER UNTERGANG DER ANTIKEN WELTANSCHAUUNG

I. Die Schule Plotins

1. Amelius, Porphyrius und Jamblichus

lotin hatte in seiner Philosophie die Grundzüge der neuen Weltanschauung bereits so vollständig entwickelt, daß seinen Schülern und Nachfolgern nicht viel mehr, als die genauere Durcharbeitung und Zergliederung der überlieferten Gedanken, sowie deren Anwendung auf die besonderen Gegenstände des damaligen Wissens übrig blieb. Die unmittelbaren Schüler des Plotin haben daher die Fortentwicklung der Plotinischen Weltanschauung auch nicht wesentlich gefördert. Amelius war schon durch die Schwerfälligkeit und Beschränktheit seines Geistes und seine Hinneigung zur neupythagoreischen Spekulation eines Numenius daran verhindert, die wirklichen Mängel des Plotin zu erkennen und einen entscheidenden Schritt über den Meister hinauszumachen. Er scheint den Grundfehler des Plotin, die Auseinanderreißung der zusammengehörigen und untrennbaren Bestimmungen des Urprinzips und ihre Erhebung zu für sich seienden Substanzen, noch verschärft und auf die Spitze getrieben zu haben, wenn er die von Plotin gemachten Unterschiede im Intellekte, das Subjekt, das Objekt und die Tätigkeit des Schauens, für drei selbständige Hypostasen erklärte, die er als drei verschiedene Intellekte, drei Herrscher oder Demiurgen bezeichnete. Porphyrius verzichtete selbst ausdrücklich darauf, etwas anderes als Erklärer, Verteidiger und Apostel der Plotinischen Weltanschauung zu sein, und suchte seine Hauptaufgabe darin, Anhänger für seinen Meister durch den Nachweis der Übereinstimmung von dessen Lehre mit den Ansichten des Plato und Aristoteles zu werben. Im übrigen verlegte er den Schwerpunkt der Plotinischen Philosophie aus der Metaphysik in die Ethik und stellte dabei vor allem den praktischen und religiösen Charakter der neuplatonischen Denkweise in den Vordergrund. Was bei

Plotin nur mehr eine schmückende Zugabe gewesen war, die Beziehung der philosophischen Begriffe und Prinzipien auf die Götter der Volksreligion, das wurde für Porphyrius zur Hauptsache. Nur die Religion soll nach seiner Ansicht imstande sein, die höchsten Wahrheiten zu verbürgen und dem Menschen die erstrebte Glückseligkeit durch die Erhebung über die Schranken des endlichen Daseins zu vermitteln. Und wenn er auch den Begriff der Religion im denkbar höchsten und weitherzigsten Sinne auffaßte und z. B. auch die jüdischen Engel und Erzengel als gute Dämonen anerkannte, so vollzog er doch hiermit den verhängnisvollen Schritt des Überganges von der Philosophie zur Theologie, der alsdann für die ganze Philosophie des christlichen Mittelalters bestimmend sein sollte. Von der neuen Religion des Christentums hingegen wollte auch Porphyrius selbst nichts wissen. Er konnte nicht zugeben, daß das Christentum in metaphysischer und ethischer Beziehung vor der hellenischen Religion einen besonderen Vorzug habe. Er machte ihm vor allem seinen Dualismus von Gott und Welt zum Vorwurf und wies mit Recht darauf hin, wie die ganze Christologie und Versöhnungslehre dieser Religion nur die notwendige Konsequenz jenes Dualismus darstelle, mit dessen Beseitigung sie von selbst hinwegfalle. Zwar erkannte er Jesus als einen ausgezeichneten Menschen oder Weisen im Sinne der hellenischen Denkart an, allein die Gottheit Jesu erschien ihm als ein unausdenkbarer Aberwitz; und während Plotin im Vertrauen auf die siegreiche Macht der von ihm gefundenen Wahrheit die christliche Religion als solche noch hatte auf der Seite liegen lassen, wandte Porphyrius sich ausdrücklich gegen das Christentum und bekämpfte es in einer Anzahl von Schriften, die nicht schlecht gewesen sein können; denn nicht nur haben christliche Gelehrte, wie Methodius und Eusebius, sie einer ausführlichen Widerlegung für wert gehalten, sondern der Kaiser Theodosius II hat sie im Jahre 435 öffentlich verbrennen lassen, um den Glauben seiner christlichen Untertanen nicht in Gefahr zu bringen. —

Ein Schüler des Porphyrius war Jamblichus aus Chalkis in Cölesyrien (gest. um 330), der die neuplatonische Lehre von Rom nach Kleinasien hinüberverpflanzte und selbst eine Schule in seinem Vaterlande Syrien eröffnete. Eine zweifellos bedeutende

Persönlichkeit, wie er war, ein Mann von gewinnendem Äußeren und glänzenden Fähigkeiten des Geistes, vielseitig gebildet und aufs Höchste für die Wissenschaft begeistert, scheint er doch von einem gewissen scharlatanistischen Zuge nicht frei gewesen zu sein, der hinfort den Charakter der neuplatonischen Schule in der ungünstigsten Weise beeinflußt hat. Als Philologe folgte Jamblichus den Bahnen seines Lehrers Porphyrius. Auch er war in seinen Kommentaren des Plato und Aristoteles darauf bedacht, die innere Übereinstimmung beider sowohl untereinander wie mit der neuen Auffassung ihrer Lehren nachzuweisen. Aber schon hier zeigt sich seine Neigung zu gedanklichen Spielereien darin, wie er jenen beiden Philosophen Ansichten unterlegte, die lediglich der mystisch-theosophischen Anschauungsweise seiner eigenen Zeit entsprangen. Jene allegorische Auslegung des Überlieferten, wie sie im Orient beliebt war und Philo sie am Alten Testament ausgeübt hatte, wurde von Jamblichus auf die Schriften des Plato und Aristoteles übertragen und führte zu einer Willkür und spielerischen Phantastik der Ausdeutung, die den wissenschaftlichen Wert seiner Leistungen sehr herabdrückt und für die Späteren ein bedenkliches Vorbild gewesen ist. Als Philosoph besaß er zwar eine ausgebreitete Gelehrsamkeit, allein seine völlige Kritiklosigkeit der Überlieferung gegenüber, zumal in religiösen Dingen, der gedankenarme Schwulst seiner Darstellungsweise, der Mangel an Schärfe und Konsequenz und die ermüdende Breite seiner Erörterungen lassen ihn auch hier weit hinter seinem Lehrer Porphyrius, geschweige denn hinter Plotin, zurückbleiben, so sehr er auch den Namen dieser beiden durch seinen eigenen Ruhm verdunkelt zu haben scheint.

Viel entschiedener noch, als Porphyrius betrachtete Jamblichus die Philosophie unter dem religiösen Gesichtspunkte. Die Philosophie wurde ihm selbst zur Mythologie. Sein wesentlichstes Interesse galt dem Nachweis der grundsätzlichen Übereinstimmung der verschiedenen Religionen untereinander. Und wenn schon bei Porphyrius das theologische Moment eine Hauptrolle gespielt hatte, so wurde bei ihm die Philosophie ganz und gar von der Theologie verschlungen und zu deren «Magd» herabgewürdigt. Dieser scholastischen Auffassung der Philosophie entsprach bei

Jamblichus deren Inhalt. Er hat den Umfang des Plotinischen Systems nicht eigentlich erweitert, aber er ist vor allem bemüht gewesen, die Einteilung der höheren Wesen genauer festzustellen und deren Unterschiede noch bestimmter, als der Begründer der ganzen Richtung durchzuführen. Der philosophische Gedanke, der ihn hierbei leitete, war der, den Übergang der Gottheiten auseinander und ihrer verschiedenen Sphären weniger schroff erscheinen zu lassen, als wie er sich bei Plotin darstellte, und auch die minder wichtigen Glieder der Vermittelung zu ihrem Rechte kommen zu lassen.

Zu diesem Zwecke spaltete er zunächst das eine Urwesen des Plotin in zwei Urwesen, von denen nur das erste jenseits aller Gegensätze liegen und absolut unaussprechlich und erst das zweite das Gute sein, das dann seinerseits wieder in eine Triade, nämlich Ganzes oder Eines, Unbegrenztes oder Vieles und aus beiden Gemischtes, zerfallen sollte. In derselben Weise spaltete er auch die intelligible Welt des Plotin in den κόσμος νοητός, oder die Welt der idealen Urbilder und den κόσμος νοερός, die Welt der intellektuellen Wesenheiten oder denkenden Wesen, und faßte auch die intelligible Welt als eine Dreiheit oder Triade auf, deren Elemente er als Grenze oder Vater, als Kraft und als intelligible Tätigkeit oder Nus bestimmte. Aber auch die intellektuelle Welt gliederte er dreifach in Nus, Kraft und Demiurg, ohne daß man jedoch sieht, wie sich der intelligible Nus und die intelligible Kraft vom intellektuellen Nus und der intellektuellen Kraft unterscheidet. Indem er sodann die zwei ersten Glieder dieser Triade wiederum triadisch sich gliedern ließ, erweiterte sich ihm die Dreizahl zur Siebenzahl. Natürlich mußte sich in derselben Weise auch die Weltseele die triadische Gliederung gefallen lassen. Die überweltliche Seele hat nach Jamblichus zwei andere Seelen aus sich hervorgehen lassen, die zwar essentiell verschieden, aber doch untereinander identisch sein sollen. Den Triaden aber entsprechen in sämtlichen Sphären verschiedenartige Götter. Indem er nun jede der seelischen Triaden selbst wiederum triadisch zerlegte, gelangte Jamblichus am Ende zu 36 himmlischen, 72 unterhimmlischen und 42 der Natur innewohnenden Göttern, um deren systematische Ordnung und genauere Bestimmung er sich aufs

Eingehendste bemüht hat. Jene Anzahl reichte ja in der Tat aus, um die sämtlichen Götter des hellenischen Volksglaubens nicht bloß, sondern auch die Götter fremder Religionen in diesem vielgliedrigen System von Göttern unterzubringen. Es mag dabei dahingestellt bleiben, inwieweit diese ganze Götterlehre des Jamblichus durch orientalische, vor allem auch durch indische Vorstellungen beeinflußt ist. Die Übereinstimmung zwischen dem Pantheon der indischen Volksreligion und der Lehre des Jamblichus ist jedenfalls sowohl in formeller wie in inhaltlicher Beziehung die denkbar größte. Und wenn Jamblichus die abenteuerlichsten Mythen in sein System hineinzuarbeiten und philosophisch zu rechtfertigen versuchte, so entspricht das dem indischen Geiste nicht weniger, als seine Vorliebe für die Theurgie sowie für die Magie und Mantik.

Einen großen Raum nimmt bei Jamblichus die pythagoreische Zahlenspekulation ein. Auch Plotin hatte mit Hochachtung von der Zahlenmystik und Zahlensymbolik gesprochen, sich jedoch auf diese selbst nicht näher eingelassen. Bei Jamblichus diente die Zahlenspekulation dazu, das Entlegenste zueinander in Beziehung zu setzen und seinen Mangel an wirklichem spekulativen Tiefsinn hinter verwickelten Zahlenverhältnissen und Rechnungen zu verbergen. Dementsprechend stand denn auch die Mathematik bei ihm in hohem Ansehen. Er selbst scheint sich ihrer zwar eben nur im Sinne der neupythagoreischen Schule zu mystischen Spielereien bedient zu haben. Indessen ist es in der Folgezeit bedeutungsvoll geworden, daß er ihren Wert für die Naturwissenschaft so sehr betont und sie vor allen übrigen Wissenschaften wegen der Sicherheit und Exaktheit ihrer Erkenntnisse gerühmt hat. Denn als zur Zeit der Renaissance der Neuplatonismus in der mystischen Naturphilosophie von neuem auflebte, da wurde hiermit die Aufmerksamkeit vor allem auch wieder auf die Mathematik hingelenkt und, indem sie diese Wissenschaft jetzt wirklich in den Dienst der Naturerkenntnis stellten, bewahrheiteten die großen Naturforscher der Neuzeit tatsächlich, was Jamblichus in mystischer Überschwenglichkeit von ihr gerühmt hatte.

Die wesentlichste Bedeutung des Jamblichus besteht nicht so sehr in demjenigen, was er auf philosophischem Gebiete geleistet

hat, als vielmehr darin, den Neuplatonismus ausdrücklich in den Dienst der Restauration des heidnischen Gottesglaubens gestellt und damit dem Christentum ein Gegengewicht geboten zu haben. Um die Fahne des Jamblichus scharten sich alle diejenigen, die der neuen Religion kein Vertrauen entgegenzubringen vermochten und doch ohne eine vertiefte religiöse Philosophie und Weltanschauung nicht leben konnten. Und wie gering auch ihr allgemeiner wissenschaftlicher Gehalt sein mochte, wie tief sie auch im krassesten Aberglauben stecken blieb und wie arm sie an wirklichen philosophischen Einsichten war: die Lehre des Jamblichus hat doch jedenfalls noch einmal den Enthusiasmus für den alten Glauben bei philosophisch interessierten Geistern entfacht, das Heidentum von neuem gestärkt und eine ganze Zahl von ähnlichen Versuchen zur Folge gehabt, die Philosophie im Gewande der Theologie gegen die christliche Weltanschauung ins Feld zu führen.

2. Syrianus und Proclus

Im übrigen scheint es nach dem Tode des Jamblichus mit dessen Schule in wissenschaftlicher Beziehung immer mehr bergab gegangen zu sein. Neben der Zahlenspekulation fand der wunderlichste Buchstabenaberglaube, der jedem Buchstaben eine besondere mystische Bedeutung zuschrieb, in ihr immer mehr Eingang. Das Hauptinteresse galt der Theurgie, der Kunst der Geisterbeschwörung und des Götterzwanges, sowie den übrigen okkulten Künsten. Die Theorie des Spiritismus fand damals bereits eine so vollkommene Ausbildung, daß die neueren Anhänger dieser Richtung ihr nichts Wesentliches mehr haben hinzufügen können. In der Tat schien die antike Philosophie in ihrem Alter wieder kindisch werden zu wollen. Bald dünkten die Schüler des Jamblichus sich zu erhaben, um sich überhaupt mit wissenschaftlichen Forschungen abzugeben. Sie warfen sich ganz auf die Magie, hielten spiritistische Sitzungen ab und zitierten die Seelen der Verstorbenen und die Götter und Dämonen, um sich bei diesen Aufschluß über die Welt zu holen. Wohl erlangte der Neuplatonismus noch einmal eine erhöhte Bedeutung, als der Kaiser Julianus (Apostata) sich bei seinen Bemühungen um eine Restauration des Heidentums an die Schule wandte und deren Unterstützung in Anspruch nahm. Allein der

wissenschaftliche Geist war in ihr bereits so tief gesunken und die Philosophen, mit welchen sich der Kaiser umgab, standen wissenschaftlich auf einer so niedrigen Stufe, daß dieser letzte große Versuch, das Christentum durch eine künstliche Wiederbelebung des alten Glaubens zu vernichten, mit einem vollständigen Mißerfolge endigte. Julianus selbst starb 363 im Kampfe gegen die Perser. Man kann jedoch mit Sicherheit behaupten, daß sein Streben selbst dann nicht von Erfolg gewesen wäre, wenn er länger gelebt und die neue Religion noch keine solche Ausdehnung und Macht über die Geister besessen hätte, als es zu seiner Zeit bereits der Fall war.

Nach dem Tode des Kaisers wurden die Maßnahmen von neuem in Kraft gesetzt, wodurch Constantin seit seinem Übertritt zum Christentume die alte Religion auszurotten bemüht gewesen war. Abermals wurden die Tempel geschlossen, die Gesetze gegen den heidnischen Kultus erneuert, das Vermögen der Tempel eingezogen und selbst mit Waffengewalt und Todesstrafe gegen die Verehrer der alten Götter vorgegangen. Man spricht soviel von den Märtyrern des christlichen Glaubens und preist ihre Überzeugungstreue. Wie viele Heiden aber damals, in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, ihre Anhänglichkeit an die alten Götter mit Verfolgung, Gefängnis, Marter und Tod haben bezahlen müssen, das haben uns die christlichen Geschichtsschreiber leider nicht überliefert. Ein solches Opfer der neuen Religion war auch die edle Hypatia, der glänzendste Stern am Himmel der mathematischen Wissenschaften jener Zeit, die besonders in Alexandria eine eifrige Pflege fanden. Infolge ihrer politischen Beziehungen zur Obrigkeit ihrer Vaterstadt erregte sie den Haß des herrschsüchtigen Bischofs Cyrillus gegen sich und wurde auf dessen Antrieb durch den fanatisierten christlichen Pöbel der Stadt in schauderhafter Weise ermordet, ein «tragisches Symbol des Unterganges der griechischen Schönheit unter einem neuen Weltgesetze» (Kirchner).

Trotz aller Verfolgungen und Anfeindungen, denen sie nunmehr ausgesetzt waren, starben die Anhänger des Alten doch nicht so bald aus, sondern schlossen sich nur um so enger zusammen und übten ihre religiöse Andacht in scheuer Zurückgezogenheit

und Verborgenheit aus. Noch konnten auch die Christen selbst die philosophischen Studien um ihrer eigenen Bildung willen nicht entbehren; und so taten denn auch hier und dort sich wieder vereinzelte Schulen auf, unter denen vor allem diejenige zu Athen hervorragte. Während in der Schule des Jamblichus die theologische Spekulation im Zusammenhange mit der Zahlenmystik und dem Okkultismus auch den letzten Rest von wissenschaftlichem Ernst erstickt hatten, entstand in der Schule zu Athen das Bestreben, den wissenschaftlichen Gesichtspunkt wieder mehr in den Vordergrund zu stellen und die alte Weltanschauung auf dialektischem Wege zu stützen. Mit einem größeren Eifer, als irgendwo sonst warf man sich hier zu diesem Zwecke auf das Studium des Plato und Aristoteles. Daß bei ihnen die Wahrheit enthalten sei und es nur darauf ankomme, sie durch richtige Erklärung und ein tieferes Verständnis ihrer Darlegungen herauszufinden, davon war man so fest überzeugt, wie überhaupt jede Zeit, der es an eigener schöpferischer philosophischer Kraft gebricht, das Heil von der Rückkehr zu irgend einem Philosophen der Vergangenheit erwartet. Freilich war ja auch Plotin auf Plato zurückgegangen und hatte nur dessen Erklärer und Ausdeuter sein wollen. Allein er hatte sich bei der Originalität seines eigenen Geistes doch zu weit von seinem Vorbilde entfernt; und ohne daß er es selbst beabsichtigt hatte, war ihm ein ganz Neues und Eigenartiges aus seiner Beschäftigung mit den Schriften des Plato und Aristoteles hervorgewachsen. Jetzt meinte man, sich nur genauer an den Wortsinn jener Philosophen halten zu müssen, um auch noch über den Plotin hinauszukommen.

Unter den Philosophen dieser Richtung ragte vor allem Syrianus aus Alexandria hervor. Er war ein schwärmerischer Verehrer Platos, während er das Studium des Aristoteles nur als Vorstufe und Vorbereitung für die höhere Weisheit seines Abgottes auffaßte. Jener war ihm der «dämonische», dieser der «göttliche» Philosoph. In seinen Kommentaren des Aristoteles verteidigte er daher auch überall den Plato gegen die Einwände jenes Philosophen; und so hoch er den Aristoteles schätzte, so wenig wollte er doch zugeben, daß Plato durch ihn überwunden, widerlegt oder überhaupt auch nur verbessert sei. Diese Auffassung des Aristoteles

als des Führers zur wahren, d. h. Platonischen, Philosophie bildet das antike Vorspiel der späteren Verwendung der Aristotelischen Philosophie zur Magd der christlichen Theologie von seiten der Scholastiker. Aber auch darin hat Syrianus das Wesen der Scholastik vorweggenommen, daß er dem Plato, Jamblichus, Pythagoras und Orpheus die gleiche unbedingte und autoritative Geltung zuschrieb, wie jene der christlichen «Offenbarung».

Als der eigentliche Begründer der Scholastik auf dem Boden der heidnischen Weltanschauung muß aber doch Proclus († 485), der Schüler des Syrianus, angesehen werden. Auf dem Grunde der theosophischen Weltanschauung seines Lehrers und der Gestalt, welche der Neuplatonismus in der Schule des Jamblichus erhalten hatte, errichtete er ein philosophisches Gedankengebäude, das trotz der methodischen Gliederung seiner einzelnen Bestandteile, seines scheinbaren Gedankenreichtums, seiner strengen logischen Folgerichtigkeit, der Kühnheit und weltumspannenden Großartigkeit seiner Darlegungen doch durch seinen trockenen Formalismus, die schematisch unfruchtbare Art seiner Behandlung der Probleme und seinen Mangel an wahrhaft substantiellem Gehalte den deutlichsten Beweis lieferte, daß der Neuplatonismus seinen Inhalt ausgeschöpft hatte und auf dem Standpunkte der vollkommensten Scholastik angelangt war.

Das Streben des Proclus war auf nichts Geringeres gerichtet, als darauf, den gesamten Ideengehalt der neuplatonischen Philosophie in ein einheitliches System zu bringen und dabei nicht bloß den Plato mit dem Aristoteles, sondern beide wiederum mit dem Plotin und Jamblichus zu verknüpfen, jedem wichtigen Gedanken der damaligen Wissenschaft seine Stelle im Zusammenhange des Systems anzuweisen und so ein widerspruchsloses Ganzes herzustellen, das ebensowohl die Wahrheit aller vorangegangenen Philosophie wie zugleich der hellenischen Religion nebst der fremden Gottesvorstellungen in sich aufhob. Es war eine ganz ähnliche Aufgabe, wie Hegel sich dieselbe in bezug auf die neuere Philosophie gestellt hat; nur daß Hegel ein weitaus freierer und gehaltvollerer Geist war, als sein antiker Vorgänger, der sich auch darin als Scholastiker zeigte, daß er an die Stelle einer selbständigen Forschung die Autorität der Früheren, insbe-

sondere des Plato, einsetzte und sich dieser mit derselben blinden Gläubigkeit unterordnete, wie ein mittelalterlicher Theologe dem Dogma der Kirche. Mit dem formalistisch-dialektischen Grundzuge seines Denkens ging aber auch bei Proclus, wie bei allen Neuplatonikern, ein Hang zum Mystizismus, ein Streben nach unmittelbarer Vereinigung mit Gott Hand in Hand. Indessen schloß dieses Streben auch bei ihm die blindgläubige Verehrung der alten hellenischen Götter nicht aus und verhinderte ihn nicht daran, die Vermittlung der letzteren als die unumgängliche Bedingung des religiösen Heiles anzusehen. Und so war er vom Morgen bis zum Abend bemüht, die Gunst der alten Götter auf sich herabzuflehen, die kultischen Gebräuche getreulich auszuüben und durch heilige Sühnungen, Bußübungen, ja, Askese sich ihrer Fürsorge würdig zu machen. Freilich hatte zu seiner Zeit der Götterglaube seine ursprüngliche Naivität bereits vollständig eingebüßt und war geradezu zu einem inhaltsleeren Fetischismus herabgesunken. Wenn er trotz der Gehaltlosigkeit seiner religiösen Vorstellungen und trotz der Verflüchtigung seines ursprünglichen Inhalts an Innigkeit der Empfindung, an Tiefe der Erlösungssehnsucht und Glut der Andacht hinter dem Glauben der Christen nicht zurückstand, so erklärt sich dies nur aus der allgemeinen Erlösungssehnsucht jenes ganzen Zeitalters.

Noch immer hatten die alten Götter ihre ursprüngliche Bedeutung von Natursymbolen nicht völlig eingebüßt, während der Grad ihrer Vergeistigung doch bereits zu weit vorgeschritten war, um jene Bedeutung noch rechtfertigen zu können. Die Folge dieses Widerspruches war, daß die Götter in der Vorstellung der Menschen zu leeren Schemen zu verblassen und in blutlose Schatten sich aufzulösen drohten. Allein gerade dieser Umstand schürte nur das Verlangen, die entschwebenden Gestalten gewaltsam festzuhalten, sie durch magisch-theurgische Künste in den Bannkreis der Menschen herabzuziehen und ihre tatsächliche Existenz sich durch visionäre und ekstatische Zustände verbürgen zu lassen. Der angeborene Naturalismus des antiken Menschen wehrte sich aufs Äußerste gegen die völlige Vergeistigung seines Götterglaubens, weil er mit Recht empfand, daß ihm hiermit aller Boden unteraus gezogen, die antike Kultur in ihrem tiefsten Grunde ver-

nichtet und der Übergang in eine Welt zugemutet wurde, die er nur zu wohl als eine ihm fremde und feindselige erkannte. Er wußte, daß er mit seinen Göttern sich selbst aufgab. Allein unfähig, sie in ihrer ursprünglichen sinnlichen Objektivität noch länger festzuhalten, ergriff er den Ausweg, sie in begriffliche Hypostasen umzuwandeln, die sinnliche Anschauung ihrer Herrlichkeit durch eine übersinnliche intellektuelle Anschauung zu ersetzen und durch mystische Versenkung in jene übersinnliche Welt sich der Existenz seiner Götter zu versichern. Einst war die mystische Ekstase der Dionysien eine Ergänzung des ursprünglichen Vorstellungsglaubens der Hellenen gewesen. Wenn dieser die Götter als objektive, äußerliche Wesen vor sich hingestellt und eine unmittelbare Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch geleugnet hatte, so hatte jene den Gott in die Innerlichkeit des Menschen selbst hereingenommen und dadurch zu einer relativen Überwindung des Polytheismus im Gedanken der einen, dem Menschen immanenten Gottheit geführt. Jetzt sollte die Ekstase und die mystische Versenkung in das eigene Selbst nicht bloß die eine Gottheit, sondern zugleich den ganzen Inhalt des polytheistischen Pantheons gegen den Monotheismus der Christen sicherstellen, sollte die Immanenz die Transzendenz des Göttlichen beweisen. Diese in sich widersinnige Forderung aber konnte natürlich zu nichts anderem, als einer ausschweifenden Phantastik führen.

Auch Proclus war ein durch und durch phantastischer Kopf. Auch er glaubte an Träume, Wahrsagung und Wundererscheinungen. Er vermeinte, imstande zu sein, Krankheiten durch sein Gebet zu heilen, und hielt sich selbst für eine Reinkarnation des Pythagoreers Nikomachus. Zugleich jedoch mit diesem stupenden Aberglauben und dem Hange zu schwärmerischer Mystik, der ihn seinen Ruhm darin suchen ließ, in alle Mysterien eingeweiht und der Hierophant der ganzen Welt zu sein, vereinigte er eine Kraft der Dialektik, einen Scharfsinn in der Zergliederung abstrakter Begriffe, eine Hinneigung zum trockensten Schematismus und unfruchtbarsten Formalismus in der Entwicklung und Anordnung seiner Gedanken, daß er mit dieser unausgeglichenen Mischung der widersprechendsten Geistesrichtungen als der Typus einer ganzen Reihe verwandter Denker erscheint, wie sie besonders das

christliche Mittelalter hervorgebracht hat. Proclus war neben Thomas v. Aquino und Hegel vielleicht der größte Systematiker der gesamten Philosophie; aber das Systematische bleibt bei ihm nur eine bloße äußerliche Form. Hinter den hochtrabenden Bestimmungen seiner Weltanschauung verbirgt sich nur zu oft die völlige Leere an Gedanken, und wo uns eine Aufklärung über die Wirklichkeit versprochen wird, da erhalten wir bloß inhaltslose Abstraktionen, die sich gänzlich jeder näheren Bestimmung entziehen.

Wie Hegel in seiner dialektischen Methode mit ihrem Dreischritt von Thesis, Antithesis und Synthesis das Gesetz gefunden zu haben glaubte, wodurch die Gliederung der verschiedenen Inhalte des Seins bestimmt wird, das Prinzip vermittelst dessen es möglich sei, den gesamten Inhalt der Wirklichkeit *a priori,* ohne Rücksicht auf die Erfahrung und darum mit zweifelloser Gewißheit aus einem höchsten Begriffe abzuleiten, genau so glaubte auch Proclus die Wirklichkeit in die Sphäre des Begriffes erheben und ihre Gliederung mit apodiktischer Sicherheit ermitteln zu können.

Plotin hatte sich für seine Ableitung der Wirklichkeit aus dem höchsten und umfassenden Begriffe des Einen der Aristotelischen Unterscheidung der Form und des Stoffes bedient, indem er diese beiden Begriffe wechselseitig füreinander eingesetzt hatte. Es war offenbar ein Fortschritt des Proclus, diese unbestimmten und willkürlich ausgedeuteten Begriffe, deren Bedeutung gar keine logische, sondern vielmehr eine metaphysische war, durch die logischen Bestimmungen der Ähnlichkeit und Verschiedenheit oder der Ursache und der Wirkung und ihres Verhältnisses zueinander zu ersetzen. Das Eine und das Viele nämlich verhalten sich nach Proclus wie Ursache und Wirkung zueinander. Dabei ist das Bewirkte dem Verursachenden ähnlich und bleibt insofern in ihm enthalten. Insofern es jedoch gleichzeitig von seiner Ursache verschieden ist, tritt es aus ihr heraus, aber nur um sich infolge seiner Ähnlichkeit gleichzeitig zu seiner Ursache wiederum zurückzuwenden und dabei die gleichen Stufen zu durchlaufen, die es bei seinem Heraustreten aus der Einheit zurückgelegt hat. Ist nun die Welt von einem Höheren bewirkt, so müssen sich folglich

diese notwendigen Momente aller Kausalbeziehung auch in jener überall wiederfinden; und es zeigt sich, daß die gesamte Wirklichkeit vom Gesetze der triadischen Entwicklung beherrscht ist, so zwar daß überall, wo wir eine Verkettung von Ursache und Wirkung anzunehmen haben, das Schema des Insichseins, des Außersichseins und des Insichzurückkehrens in endloser Regelmäßigkeit sich wiederholt. Aber auch das werden wir als einen Fortschritt anzusehen haben, daß Proclus hierbei den bildlichen Ausdruck des Überquellens der Kraft des Einen, dessen sich Plotin bedient hatte, durch den begrifflichen Ausdruck schärfer zu bestimmen suchte.

Trotzdem ist auch der Versuch des Proclus, vermittelst des Gesetzes der triadischen Entwicklung das Ziel einer apriorischen Deduktion der Wirklichkeit zu erreichen, an sich ganz ebenso verfehlt, wie derjenige des Plotin und Hegels. Mag Proclus hierin immerhin konsequenter und bestimmter gewesen sein, als Plotin: die formalen Bestimmungen der Ursache und Wirkung, der Ähnlichkeit und Verschiedenheit sind doch schließlich ebensowenig imstande, der Wirklichkeit irgendwie beizukommen, wie diejenigen der Form und des Stoffes oder aber die Widerspruchsdialektik des modernen Philosophen. Alle derartigen Versuche setzen voraus, was erst zu beweisen wäre und doch auf keine Weise je bewiesen werden kann, nämlich die unmittelbare Identität des Seins und Denkens, d. h. den Panlogismus. Nur dann, wenn das Sein wirklich Denken und nur Denken wäre, könnte man daran denken, es durch reines Denken erschöpfen zu können, aber auch in diesem Falle nur, wenn das subjektive Denken des Menschen und das objektive Denken Gottes ein und dasselbe Denken wäre. Das kann aber nur auf Grund der Verwechslung und Gleichsetzung der beiden verschiedenen Genitive behauptet werden, die wir als das *proton pseudos* des gesamten Panlogismus erkannten. Das Verlangen nach absoluter Gewißheit der Erkenntnis, nach unmittelbarer Vereinigung der endlichen und der absoluten Vernunft ist aber offenbar so stark, daß die Menschheit sich durch den immer wieder erneuten Versuch, das Widersinnige zu ermöglichen, erst praktisch von seiner Unmöglichkeit überzeugen mußte. Auch heute ist das trügerische Irrlicht einer

apodiktischen Erkenntnis der Wirklichkeit noch nicht erloschen, sondern bildet den geheimen Triebquell der modernen Bewußtseinsphilosophie, wenn freilich auch der Wahn einer rein deduktiven apriorischen Erkenntnis, wie selbst Kant ihn noch zu stützen versucht hat, durch die moderne Naturwissenschaft wohl ein für allemal zerstört ist. Jeder derartige Versuch muß ja notwendigerweise zu einem trockenen logischen Formalismus führen, indem hierbei der unendliche Reichtum der Erscheinungswelt in ein Paar kontant wiederkehrender Formeln eingezwängt und die konkrete Fülle des Erfahrungsinhalts dem Schema zu Liebe bis zur vollständigsten Unerkennbarkeit verdünnt wird. Diesen in der Sache selbst begründeten Mangel hat auch Hegel nicht vermeiden können, und der so viel weniger geniale Proclus blieb erst recht in dem toten und langweiligen Einerlei seiner mit ermüdender Regelmäßigkeit sich wiederholenden Begriffstriadik stecken.

II. Die beiden Grundprobleme der antiken Philosophie und die Unmöglichkeit ihrer Lösung auf antikem Boden

Es war das große erkenntnistheoretische Problem der antiken Philosophie seit Plato, wie es hervorging aus der von ihm zuerst behaupteten unmittelbaren Identität des Denkens und des Seins, die absolute Wahrheit des Begriffs, die Objektivität des subjektiven Begriffs oder aber, was auf dasselbe hinausläuft, die apodiktische Gewißheit unserer Erkenntnis der wahren Wirklichkeit nachzuweisen. Es hat sich jetzt herausgestellt, daß die antike Philosophie trotz aller bezüglichen Bemühungen diese Aufgabe nicht gelöst hat, aber nicht, weil sie hierzu ihrem eigenen Wesen nach unfähig war, sondern weil die Aufgabe ihrer inneren Natur nach unlösbar ist oder weil sie eine falsch gestellte Frage darstellt. Es gibt keine apodiktische Erkenntnis des Realen. Es ist Dogmatismus, ihre Möglichkeit unbesehen vorauszusetzen. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß Kant sein Werk, worin er sich um die Begründung jener Möglichkeit bemüht, als «Kritik» der reinen Vernunft bezeichnet hat. Jene Aufgabe ist daher auch von der späteren Zeit ihrer Lösung um keinen Schritt näher gebracht und erst durch Hartmann wegen der Un-

möglichkeit ihrer Voraussetzung aus der Entwicklung überhaupt ausgeschieden worden.

Aber noch eine andere große Aufgabe entsprang, wie wir gesehen haben, aus der Behauptung der unmittelbaren Identität des Seins und Denkens, die unmittelbar neben jener herläuft, nicht ohne sich vielfach mit ihr zu verschlingen: und dies ist die metaphysische Ableitung der empirischen Wirklichkeit aus dem Gedankensein, die Überbrückung der Kluft zwischen Geist und Natur, zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt, mit welcher Plato die ursprüngliche naive Einheit des antiken Denkens zerstört und den Naturalismus in seinem Grund erschüttert hatte.

Alle Philosophen seit Plato hatten sich darum bemüht, die verlorene Einheit zurückzugewinnen. Sie hatten Geist und Stoff unmittelbar in eins gesetzt, sei es in jenem mehr spiritualistischen Sinne des Aristoteles, wonach der Geist sich innerhalb des Stoffes und am Stoffe auswirkt, sei es im materialistischen Sinne, wie die Stoiker und Epikureer, wonach der Stoff selbst das Wesen und der Geist nur sein Erzeugnis darstellt, ohne daß sie jedoch hiermit prinzipiell über den Naturalismus hinausgelangt waren. Die Unhaltbarkeit aller dieser verschiedenen Auffassungsweisen hatte der Skeptizismus vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus nachgewiesen. Er hatte gezeigt, daß der Begriff einer reinen, sinnlichen Natur, eines körperlichen Daseins in sich widersinnig sei und daß die sinnliche Erkenntnis das Wirkliche nicht ergreifen könne. Er hatte hierdurch die Philosophie dazu gedrängt, sich zum reinen Spiritualismus im Platonischen Sinne fortzuentwickeln, auf Grund dessen die Wirklichkeit zwar auch die unmittelbare Identität des Denkens und des Seins, aber in dem Sinne sein sollte, daß die alleinige Wirklichkeit dem Denken, dem Stoffe jedoch eine bloße Scheinwirklichkeit gegenüber dem Sein des Denkens zugeschrieben wurde. Allein damit hatte sich die Philosophie nur wieder von neuem vor das alte Platonische Problem gestellt gesehen, wie Idee und Stoff, die übersinnliche und die sinnliche Welt untereinander zusammenhängen.

Und hier nun hatte Plotin den einzigen Weg zu einer wirklichen Lösung des Problems beschritten, indem er den Gedanken der Entwickelung auf den in Frage stehenden Gegenstand ange-

wendet hatte. Nach Plotin sind Geist und Natur, die übersinnliche und sinnliche Welt nicht ursprünglich nebeneinander existierende Gegensätze, sondern Stufen einer Entwickelung, Produkte der Anschauungstätigkeit des Einen, das selbst ebenso über die Natur wie über die Platonische Ideenwelt hinausliegt. Die Wirklichkeit ist ein Reich sich abstufender Vollkommenheiten, und der Unterschied der verschiedenen Stufen ist kein substantieller, sondern nur ein Unterschied im Werte der verschiedenen Erscheinungsweisen. Geist und Natur sind hiernach wesentlich identisch. Sie stellen nur das eine und selbe Wesen dar, das sich dort auf einer höheren, hier dagegen auf einer niederen Stufe seiner Erscheinung auswirkt. Indessen war dieser richtige Gedanke im Bewußtsein des antiken Menschen nicht wirklich zur Durchführung gelangt. Als Grieche, war vielmehr auch Plotin vom Naturalismus doch nicht völlig losgekommen. Auch ihm hatten sich die verschiedenen Erscheinungsstufen doch wiederum zu besonderen Substanzen, Hypostasen oder Wesen verselbständigt, und der Prozeß der Entwickelung oder der Auswickelung des Vielen aus dem Einen hatte sich ihm folgerichtig zu einem Herausfallen aus dem Einen, zu einem emanatistischen Herabsteigen vom Einen verkehrt. Hiermit war aber das fragliche Problem auch von Plotin nicht wirklich gelöst, sondern gleichsam nur vervielfältigt worden; denn nun tauchte bei jeder der verschiedenen Hypostasen die gleiche Frage wieder von neuem auf, wie jene untereinander zusammenhängen. Dies Problem aber wurde dadurch noch von ihm verschärft, daß Plotin das Eine, den Urgrund und das Urwesen, woraus sich die verschiedenen Stufen des Seins entwickeln sollten, in abstrakt-monistischer Weise als ein leeres Eins, als abstrakte Allgemeinheit aufgefaßt hatte, bei welcher es völlig unbegreiflich blieb, wie aus ihr das Viele sollte resultieren können.

Die Schule des Plotin befand sich durchaus auf dem richtigen Wege, wenn sie überall die Lücke zwischen den von Plotin angenommenen Hypostasen auszufüllen und den Übergang von der einen zur anderen genauer zu bestimmen suchte. Sie irrte nur darin, durch Dazwischenschieben immer neuer Mittelglieder den Mangel heben zu wollen, während sie doch hiermit das Problem in

Wahrheit nur noch mehr vervielfältigte und komplizierte, ohne der Lösung irgendwie näher zu kommen. Bei Proclus ist das Äußerste an Vermittlungen zwischen dem Einen und der vielheitlichen Erscheinungswelt erreicht. Aber die Lücken sind doch nicht ausgefüllt, und, anstatt über die Abgründe hinübergeführt zu sein, die zwischen dem abstrakt-monistisch gefaßten Absoluten und dem konkreten sinnlichen Dasein gähnen, haben wir nur die unbehagliche Empfindung, durch die Fülle der vermittelnden Bestimmungen verwirrt und doch nicht von der Stelle gerückt zu sein.

Für den Fortgang der menschheitlichen Gedankenentwicklung ist nun aber gerade dies von entscheidender Bedeutung gewesen. Denn die christliche Weltanschauung, die sich mit ihrer Annahme eines transzendenten persönlichen Gottes genau vor dieselbe Schwierigkeit der Vermittlung zwischen Gott und Welt gestellt sah und ihre philosophischen Bestimmungen unmittelbar aus dem Neuplatonismus schöpfte, wurde hiermit auf den gleichen Weg gewiesen, wie die Schüler des Plotin, nämlich den Zusammenhang Gottes und der Welt durch Dazwischenschieben immer neuer Glieder vermittelt sein zu lassen. Hierauf bekanntlich gründet sich die Annahme von Engeln und der Kultus der Heiligen, den ein Neuplatoniker, der sogenannte Dionysius Areopagita philosophisch zu rechtfertigen versucht und deren Rangordnung er als das himmlische Vorbild der kirchlichen Hierarchie entwickelt hat. Jedesmal, wenn das Oberhaupt der Kirche die Gläubigen mit einem neuen Heiligen beglückt, tut es hiermit genau dasselbe, wie ein Neuplatoniker, wenn er sich eine neue Hypostase zur Überbrückung der Kluft zwischen Transzendenz und Immanenz ausdachte. Es ist das unlösbare Problem, eine kontinuierliche Linie aus lauter Punkten herzustellen. Der Anklang jedoch, den dies Verfahren noch immer findet, zeigt, wie tief die abendländische Menschheit auch heute noch in der Denkweise des antiken Naturalismus darinsteckt, und wie wenig es dem Christentum gelungen ist, dem Spiritualismus auch nur in der dogmatischen Denkweise selbst zum Siege zu verhelfen. Wir dürfen eben nie vergessen, daß die offizielle kirchliche Weltanschauung nur die im Sinne der transzendenten Jenseitshoffnungen umgedeutete antike ist, daß sie die Grundmängel der letzteren nicht wirklich über

wunden, sondern jene Weltanschauung durch das Hereinziehen historischer Beziehungen nur vergröbert und der sinnlichen Auffassungsweise der großen Menge angenähert hat. Was bei den Alten naiver Naturalismus war, der ihnen im Blute steckte, und über dessen Bedeutung sie sich nur selten Rechenschaft gaben, das ist im Christentum, welches die religiöse Unhaltbarkeit des Naturalismus durchschaut und Spiritualismus sein will, bewußtermaßen, und zwar nicht aus religiösen, sondern wesentlich aus kirchlichen Gründen, festgehalten und gilt, obwohl es der spiritualistischen Grundrichtung seiner Weltanschauung aufs Entschiedenste widerstreitet: *credo quia absurdum est.* —

Nach dem Gesagten werden wir von der Schule des Proclus keine besonderen Leistungen mehr zu erwarten haben. Der Neuplatonismus hatte in Proclus seine letzten Konsequenzen gezogen. Die Nachfolger dieses Denkers hätten, selbst wenn sie hervorragendere Geister gewesen wären, als sie tatsächlich waren, den Verfall der Schule und damit den Untergang der antiken Weltanschauung nicht abwenden können. Einer der Nachfolger des Proclus im Lehramt war der Alexandriner Isidorus, ein Mann, von welchem jener selbst das Höchste erhofft hatte; aber er ging so völlig in Theurgie und Mantik auf, verachtete die methodische Wissenschaft so sehr und ging der Kirche so eifrig mit dem Beispiel voran, Männer, wie Pythagoras, Plato, Porphyrius, Jamblichus, Syrianus und Proclus, ausdrücklich und feierlich in den Himmel zu erheben, d. h. sie für «Heilige» der antiken Philosophie zu erklären, daß die Kirche auch in dieser Beziehung nur einfach das Verfahren der alten Philosophen fortgesetzt hat. Bewahrte sich jemand innerhalb der Schule seine nüchterne Besonnenheit, wie der Arzt Asklepiodotus, und suchte er das Gebiet des Wissens ernsthaft, etwa durch naturwissenschaftliche Studien, zu bereichern, so mußte er sich die Verachtung der übrigen gefallen lassen, weil er für die Tiefen der orphischen und chaldäischen Geheimlehren kein Verständnis habe. Unternahm er es aber gar, wie Damascius, noch einmal, die Einheit und Bestimmungslosigkeit des Urwesens mit der Vielheit der empirischen Wirklichkeit begrifflich zu vereinigen, dann verfiel auch er nur wieder der Methode des Einschiebens von Mittelgliedern, um den

Sprung vom Unbestimmten zum Bestimmten in einen stetigen Übergang zu verwandeln, und scheiterte hiermit ganz ebenso, wie seine Vorgänger, an der Widersinnigkeit des eingeschlagenen Weges. Wenn aber die übrigen Neuplatoniker gemeint hatten, der Lösung wirklich näher gekommen zu sein, so sah sich Damascius zu dem offenen Eingeständnis genötigt, daß in Wahrheit gar kein Hervorgang des Vielen aus dem Einen stattfände, daß es überhaupt gar keine Vielheit gäbe, daß der Prozeß ebenso illusorisch sei, wie die Mannigfaltigkeit des sinnlichen Daseins, und daß die einzige Wirklichkeit diejenige des Einen sei, in welcher alle Unterschiede aufhörten. Damit enthüllte Damascius den abstrakt-monistischen Charakter der gesamten neuplatonischen Weltanschauung. Die antike Weltanschauung löste sich völlig in Akosmismus und Illusionismus auf, und das Einzige, was ihr noch übrig blieb, war die inhaltsleere Abstraktion des Einen, das indische Brahma, das in absoluter Ruhe und schweigender Erhabenheit, anziehend und doch drohend zugleich, wie ein ungeheures Fragezeichen, dem antiken Menschen geheimnisvoll entgegenstarrte, und in dessen Abgrund alle Bestimmungen der abendländischen Philosophie verschwanden. —

Es war im Jahre 529 n. Chr., als der Kaiser Justinian, der schon vorher mit äußerster Strenge gegen die Anhänger des alten Glaubens vorgegangen war, ein Edikt erließ, wonach es in Zukunft niemand mehr erlaubt sein sollte, in Athen die Philosophie zu lehren, und das Vermögen der Platonischen Schule einzog. Da wanderten Damascius und sein Geistesverwandter Simplicius zusammen mit fünf anderen Neuplatonikern nach Persien aus, um der Philosophie hier eine neue Heimat zu gründen. Hinfort wurde das Studium der antiken Philosophie im Abendlande höchstens nur noch als ein Gegenstand gelehrter Forschung, zum Teil von den Christen selbst betrieben. Man kommentierte nach wie vor die Schriften der großen Philosophen, besonders des Plato und Aristoteles; allein von irgendwelcher selbständigen Forschung konnte hinfort nicht mehr die Rede sein. Und als noch vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts die wenigen letzten Anhänger des alten Glaubens in den gebildeten Schichten der Gesellschaft vollends ausstarben, da war hiermit zugleich das Schicksal der

antiken Philosophie besiegelt. Sie hatte sich völlig ausgelebt und starb nach jahrhundertelangem Siechtum endlich an Altersschwäche.

III. Das Gesamtergebnis der antiken Weltanschauung

Wir überblicken zum Schluß noch einmal den Gang der gesamten antiken Philosophie. Da erfaßt uns Rührung und Bewunderung im Anblicke jenes langen Zuges von Geistern, die während des Jahrtausends ihres Bestandes über die Erde dahingeschritten sind, ihr Leben in den Dienst der Wahrheit gestellt und mit durchdringendem Scharfsinn, unbeugsamem Mute und einer erstaunlichen spekulativen Kraft den späteren Geschlechtern vorgedacht und ihnen die Waffen in dem großen prinzipiellen Kampfe des Geistes gegen die Natur, der Erkenntnis gegen Finsternis und Verdummung geliefert haben.

Wir haben im Eingange dieses Werkes die Geschichte der Philosophie als das Ringen der Menschheit um den wahren Begriff des Geistes charakterisiert. Wir haben gesehen, wie den Alten hierbei die Aufgabe zugefallen war, den Begriff des Geistes aus der Sinnlichkeit der Natur nur überhaupt erst einmal herauszuarbeiten. Diese Aufgabe ist von ihnen in der Tat gelöst worden. Allein an der Lösung der weiteren Aufgabe, den Geist mit der Natur zu vermitteln, ihn als das Höhere der Natur zu begreifen und diese in die richtige Stellung dem Geiste gegenüber einzusetzen, an dieser Aufgabe ist die antike Philosophie gescheitert, und sie mußte an ihr notwendig scheitern, nun aber nicht, weil sie überhaupt unlösbar ist, sondern weil sie außerhalb der Grenzen liegt, die dem antiken Menschen von der Natur gesteckt waren.

Mit der Natur ursprünglich in naiver Einheit verwachsen, ist es ihnen nicht gelungen, den Geist von der Natur völlig loszulösen und die letztere als mit dem Geiste wesenseins und doch von diesem verschieden zu begreifen. Der Naturalismus ist bis zum letzten Atemzuge die Atmosphäre gewesen, in welcher jene Männer gelebt haben. Das sinnliche Vorurteil, der Glaube an die Realität des Stoffes ist von ihnen nicht wirklich überwunden worden. In ihrer Bestimmung des subjektiven Geistes sind sie zwar bis an die Schwelle des Bewußtseins gelangt, ja, Plotin hat in seiner

Psychologie diese Schwelle sogar überschritten und die Verinnerlichung des Begriffs des Geistes bis zu jener Bestimmung fortgeführt, allein ohne ein klares Bewußtsein der Bedeutung und der Tragweite dieses Schrittes und ohne hiermit doch im Ganzen über die antike Denkweise überhaupt hinauszukommen. Ihr Begriff des objektiven Geistes leidet unter dem naturalistischen Vorurteile der Verselbständigung von Bestimmungen, die nur als Eigenschaften, Unterschiede und Momente an einem Anderen gefaßt werden dürfen. Der absolute Geist endlich verschwindet ihnen unter der Hand zu einem bestimmungslosen unfaßbaren Wesen, und die Wirklichkeit der Welt, die sie zu erklären gesucht haben, haben sie infolgedessen auch nur negativ als die Unwahrheit schlechthin zu begreifen vermocht.

Wie die Alten in der Erkenntnistheorie nicht über ein unsicheres Schwanken zwischen naivem Sensualismus und verstiegenem Rationalismus hinausgelangt sind, so sind sie in der Ethik im Individualismus und einer eudämonistischen Pseudomoral stecken geblieben, die für die ganze Geschichte der antiken Völker nicht wenig verhängnisvoll gewesen ist. Und, was vielleicht das Bedenklichste ist: der Intellektualismus, die einseitige Betonung des Verstandeslebens auf Kosten des Gemüts und selbst des praktischen Handelns, die einen übertriebenen Aristokratismus des Geistes, gleichsam als eine Parallelerscheinung der alleinigen sozialen Wertung des freien unbedürftigen Bürgers im Gegensatze zum Sklaven und zur bedürftigen Masse, gezeitigt hat, ist von Anfang bis zu Ende der Boden gewesen, auf welchem die Geschichte der antiken Philosophie sich abgespielt hat. Hiermit aber hat sie die Reaktion des religiösen Gemütes gegen sich heraufbeschworen und dieser nicht Stand zu halten vermocht, auch dann nicht, als sie selbst sich auf das Gebiet der Religion hinüberflüchtete. Denn da sie nach wie vor am Intellektualismus festhielt und die religiöse Vereinigung des Menschen mit Gott, die Bedingung des religiösen Heiles, nur als das seltene Vorrecht einiger weniger besonders hochgearteter Geister und intellektuell veranlagter Individuen betrachtete, so blieb sie für die meisten Menschen immer fremd und unzugänglich und vermochte sie die allgemeine Erlösungssehnsucht des Zeitalters nicht zu befriedigen.

In seinen «Bekenntnissen» hat Augustinus diesen Grundmangel der antiken Philosophie mit voller Bestimmtheit hervorgehoben.[1] Bei aller Hochachtung für die neuplatonischen Philosophen, deren Schriften er so gründlich studiert hatte, daß seine eigene Weltanschauung, so weit sie wirklich Philosophie und nicht Theologie ist, nur einfach eine zum Teil wörtliche Wiedergabe meist Plotinischer Gedanken bildet, hatten sie doch seiner religiösen Sehnsucht nichts zu bieten. Er vermißte bei ihnen das «demütige Bekenntnis der Gläubigen», und ihre «hochmütige Anmaßung», die alle Möglichkeit der Erlösung vom Intellekt erwartete, stieß ihn zurück. In der Tat konnte ein erlösungsbedürftiger Mensch jener Zeit das Heil auch nicht ausschließlich von der Kraft und Fähigkeit des Verstandes abhängig machen. Er mußte sich nach einer allgemeineren, von Zufälligkeiten unabhängigeren Bedingung im Menschen umsehen, um darauf die Möglichkeit der Vereinigung mit Gott zu gründen; und er glaubte eine solche im Gemüte, in der unmittelbaren, ihm mit allen gemeinsamen Erlösungssehnsucht selbst zu finden. Auch war es ja offenbar einfacher und tröstlicher, die Erlösung von einem Akte der göttlichen Gnade durch den einen «Mittler» Christus zu erwarten, als von dem komplizierten System gedanklicher Vermittlungen, wie die Neuplatoniker es aufstellten. Die «Offenbarung» erschien den Menschen jener Zeit doch als eine sicherere und bessere Beglaubigung, als die schwierigen Gedankengänge der Dialektik und die Ausnahmezustände der mystischen Ekstase. Die beiden großen Grundprobleme der antiken Philosophie, das erkenntnistheoretische der absoluten Wahrheit und das metaphysische der Vereinigung von Welt und Gott, schien sie mit einem Schlage zu lösen. Das Absolute teilt sich dem Menschen durch die Offenbarung mit, wie sie in Christus erschienen ist, der daher auch den einzig wahren Mittler zwischen Gott und dem Menschen bildet. Der Mensch eignet sich diese Offenbarung vermittelst der göttlichen Gnade durch den Glauben an und erlangt die Einheit mit Gott in der gehorsamen Vollziehung der kirchlichen Vorschriften. Damit hatte auch die früher (S. 16f) erwähnte religionsphilosophische Fassung der nämlichen Probleme ihre Lösung gefunden. Die

[1] Vgl. daselbst Buch VII, Kap. 9, 19—21.

vagen und verschwommenen Abstraktionen, welche die Philosophen zwischen Gott und Welt dazwischen geschoben hatten, um die Einheit beider herzustellen, verblaßten vor den lebensvollen Gestalten des christlichen Geschichtsglaubens. Eine neue Mythologie, die zwar kaum weniger phantastisch, als die alte, aber dafür den veränderten Bedürfnissen des religiösen Gemütes angepaßt war, trat an die Stelle begrifflicher Reflexionen; und der Priester, der in der bisherigen Religion noch wenig hervorgetreten war, übernahm es an Christi Stelle, die unmittelbare Vermittlung zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer im Gottesdienste herzustellen. Kein Wunder also, wenn alle, deren Bedürfnis nach Erlösung größer als ihre Fähigkeit zu philosophischem Denken war, sich vorbehaltlos der neuen Religion in die Arme warfen und den Glauben für das Wissen eintauschten.

Aber wenn auch die antike Philosophie der Theologie des Christentums unterlegen ist und es infolge hiervon innerhalb des nächsten Jahrtausends keine wirkliche Philosophie gegeben hat, weil jene dem menschlichen Gemüte nicht genug tat, ihre Erlösungstheorie, zumal der rohen Auffassung jener Zeit gegenüber, zu einseitig intellektualistisch gefaßt war und die kirchliche Praxis die Seelen rascher ans Ziel zu führen versprach, als die umständlichen Beweisführungen der Philosophen: sie hat doch auf der andern Seite dem Christentum den Boden bereitet, ohne welchen die Innerlichkeit und Gemütstiefe dieser Religion keinen begrifflichen Grund und Halt besessen haben würde, und sie hat sich ihr dadurch so unentbehrlich gemacht, daß es dieser ohne ihre Hilfe sicherlich nie gelungen wäre, die gebildeten Schichten zu gewinnen. Und vielleicht war es notwendig, daß die Philosophie zunächst von der Religion verdrängt wurde und in Theologie umschlug. Vielleicht konnte sie nur so über den bisher erreichten Standpunkt hinausgelangen und die Kraft für einen ferneren Aufschwung gewinnen. Sie hatte auf dem Boden der antiken Denkweise alle Möglichkeiten ihrer Entwicklung erschöpft und bedurfte einer völligen Umgestaltung der bisherigen Geistesverfassung, um mit neuen Mitteln sich der Lösung neuer Probleme zuwenden zu können.

Den Grundfehler des Neuplatonismus, die Verselbständigung der göttlichen Eigenschaften und ihre Erhebung zu besonderen

Wesen hat auch das Christentum nicht beseitigt. Die Gleichsetzung der neuplatonischen Hypostasen mit den «Personen» der christlichen Trinität hat vielmehr diesen Mangel zunächst noch mehr verschärft und hat ihm einen dauernden Bestand gesichert. Allein gerade die Unmöglichkeit, den trinitarischen Gottesbegriff mit der Vernunft in Einklang zu bringen, hat wesentlich mit die Abwendung der Spekulation vom Reiche des Intelligiblen zur Folge gehabt, das Denken vom Himmel zur Erde zurückgeführt, das unnatürliche Bündnis zwischen Philosophie und Theologie, wie es während des Mittelalters bestand, wieder aufgehoben und der ersteren ihre Selbständigkeit zurückgegeben. Der naturlose und wirklichkeitsfeindliche Spiritualismus der Neuplatoniker und der unter ihrem Einflusse stehenden Scholastik ist damit zur Zeit der Renaissance von neuem in den Naturalismus zurückgeschlagen. Das Denken hat sich mit erneutem Eifer auf das Studium der Natur und die Durcharbeitung ihres Begriffes geworfen, den das Altertum nur erst ganz ungenügend entwickelt und das Mittelalter so gut wie gänzlich vernachlässigt hatte. Das war ja aber, wie wir gesehen haben, gerade der Hauptgrund, weswegen das Altertum den richtigen Begriff des Geistes verfehlte und die Kluft zwischen diesem und der Natur nicht überbrücken konnte, weil ihm der richtige Naturbegriff mangelte. Die antike Philosophie hat das Verdienst, den Begriff des Geistes bis zu einem Grade durchgearbeitet zu haben, über welchen sie ohne die genauere Erkenntnis der Natur nicht hinausgelangen konnte. Diese selbst aber ist die Hauptaufgabe der neueren Zeit gewesen, woran sie seit den Tagen der Renaissance gearbeitet hat. Daß sie aber diese Aufgabe viel reiner, als das Altertum, durchzuführen vermocht hat, das hat seinen Grund nicht bloß in der erweiterten Naturerkenntnis überhaupt, sondern vor allem auch darin, daß sie mit dem Verlassen der unbewußten intelligiblen Sphäre auch den bisherigen Begriff des Geistes empirisch eingeschränkt, dessen Sein als Bewußtsein bestimmt und hiermit das Gebiet des Geistes gegen dasjenige der Natur reinlich abgegrenzt und jedes für sich angebaut hat.[1]

[1] Man mag hieraus ermessen, was es heißen will, wenn moderne Naturforscher Natur und Geist nur einfach wieder unmittelbar miteinander iden-

Freilich tauchte nun hiermit auch zugleich das alte Problem der Vereinigung von Geist und Natur, und zwar unter der neuen Fassung des Bewußtseins und des Seins, wieder auf und hatte ein abermaliges Durchlaufen des früheren Weges, nur auf erhöhtem Bewußtseinsniveau, zur Folge. Allein dies Grundproblem der neueren Philosophie kann uns nicht mehr unlösbar erscheinen, nachdem Plotin uns mit dem Gedanken der stufenweisen Entwickelung und des Unbewußten das Mittel zu seiner Lösung an die Hand gegeben und Spinoza das Rätsel der Plotinischen Hypostasen und der christlichen Trinität durch seine Annahme der einen absoluten Substanz mit zwei Attributen gelöst hat, die vor und über der Natur wie dem bewußten Geiste stehen. Denn hiermit hat auch der Begriff des Intelligiblen seine mythologische Fassung abgestreift; und aus den Nebelwolken der bisherigen Spekulation erhebt sich das von allen früheren Denkern erstrebte und ersehnte Ziel: der wahre Begriff des absoluten Geistes.

tifizieren und darauf ihren sogenannten «Monismus» gründen! Wenn einer die Geschichte der Philosophie und den Gang ihrer Entwicklung nicht kennt oder nicht versteht, so sollte es ihm nicht erlaubt sein, alte abgestandene und überwundene Irrtümer seinen Zeitgenossen als funkelnagelneue Weisheit aufzutischen.

PLOTIN, ENNEADEN. In Auswahl von Dr. Otto Kiefer. 2 Bde. Brosch. Mk. 7.—, in Halbperg. geb. Mk. 9.—

ARTHUR DREWS, DIE RELIGION ALS SELBST-BEWUSSTSEIN GOTTES. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen der Religion. Br. Mk. 12.—, in Halbfrz. geb. Mk. 14.—

HEGELS RELIGIONSPHILOSOPHIE. In gekürzter Form, mit Einführung, Anmerkungen und Erläuterungen, herausgegeben von Prof. Dr. Arthur Drews. Brosch. Mk. 13.—, in Halbfrz. geb. Mk. 15.—

LEOPOLD ZIEGLER, DER ABENDLÄNDISCHE RATIONALISMUS UND DER EROS. Brosch. Mk. 7.—, in Halbperg. geb. Mk. 9.—

LEOPOLD ZIEGLER, DAS WESEN DER KULTUR. Brosch. Mk. 4.—, in Halbperg. geb. Mk. 5.50

KARL JOËL, DER URSPRUNG DER NATURPHILOSOPHIE AUS DEM GEISTE DER MYSTIK. Mit Anhang: Archaische Romantik. Brosch. Mk. 4.50, in Halbperg. geb. Mk. 6.—

HENRI BERGSON, MATERIE UND GEDÄCHTNIS. Brosch. Mk. 8.—, geb. Mk. 9.50

HENRI BERGSON, DIE SCHÖPFERISCHE EVOLUTION. (In Vorbereitung)

ÉMILE BOUTROUX, ÜBER DEN BEGRIFF DES NATURGESETZES IN DER WISSENSCHAFT UND IN DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART. Brosch. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.50

ÉMILE BOUTROUX, ÜBER DIE KONTINGENZ DER NATURGESETZE. (In Vorbereitung)

HEINRICH GOMPERZ, DAS PROBLEM DER WILLENSFREIHEIT. Brosch. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.50

HEINRICH GOMPERZ, WELTANSCHAUUNGSLEHRE. Ein Versuch, die Hauptprobleme der allgem. theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. I. Bd. Methodologie. Br. Mk. 13.—, in Halbfrz. geb. Mk. 15.—

GEDRUCKT BEI F. A. LATTMANN IN GOSLAR

186.4P729Y D776p
Plotin und der untergang der antik
1144 00103782 8

186.4
P729Y
D776p

424345

Drews, A. C. H.
Plotin und der untergang der antiken weltanschauung.

186.4
P729Y
D776p

424345

Drews, A. C. H.
Plotin und der untergang der antiken weltanschauung.

WITHDRAWN

DREW UNIVERSITY LIBRARY
MADISON, NEW JERSEY 07940